

The University of Chicago
Library



EXCHANGE DISSERTATION



TILL DEN KRISTNA BIKTENS PSYKOLOGI

AKADEMISK AVHANDLING

AV

ERIK BERGGREN

ERIK BERGGREN

TILL DEN KRISTNA
BIKTENS PSYKOLOGI

TILL DEN KRISTNA BIKTENS PSYKOLOGI

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKUL-
TETEN I UPPSALA FÖR VINNANDE AV TEOLOGIE DOKTORS-
GRAD TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES

Å UNIVERSITETETS LÄROSAL V LÖRDAGEN

DEN 11 MAJ 1946 KL. 10 F. M.

AV

ERIK BERGGREN

Teol. lic.¹, Fil. kand. av Stock-
holms nation

STOCKHOLM 1946

BV845
.B5



Exchange Diss.

Stockholm. Alb. Bonniers boktryckeri 1946

FÖRORD

Ämnet för denna avhandling gavs mig redan 1935 av dåvarande professorn, numera biskopen Tor Andræ. Jag har haft förmånen åtnjuta hans inspirerande undervisning först vid Stockholms Högskola och sedan vid Uppsala Universitet. Min tacksamhet mot honom är stor, i all synnerhet som han visat mig ett personligt intresse och en välvilja, som fört mig vidare i studierna. Det har inneburit ett särskilt stöd för mig, att jag även i slutstadiet av arbetet på denna undersökning fått lita till biskop Andræ:s erfarenhet och omdöme, då han noggrant genomgått avhandlingen i korrektur och därvid gjort värdefulla påpekanden. Min lärare och vän professor Geo Widengren har drivit på mitt arbete med aldrig slappnande intresse. Han har stått mig bi med råd och dåd och givit mig handledning. Jag står i stor tacksamhetsskuld till honom. Alla mina övriga lärare inom teologiska fakulteten i Uppsala bringar jag mitt värdsamma tack. Jag vill här särskilt ytterligare nämna biskop Arvid Runestam, vars seminarier jag bevistat under fem terminer, och vilka givit mig många bestående lärdomar. Jag tackar professorn i psykiatri vid Karolinska Institutet, Torsten Sjögren, för hans genomgång av avhandlingen i manuskript, för hans påpekanden och värdefulla litteraturanvisningar. Docenten Carl-Henry Alström har ävenså läst manuskriptet och anmält avvikande mening på flera punkter.

Hans värdefulla kritik har jag sökt tillgodogöra mig. Med. lic. Åke Svensson har ägnat avhandlingen stort intresse. Jag tackar honom för hans beredvillighet att alltid ställa sin psykiatriska fackkunskap till mitt förfogande, när det gällt diskussion av kvistiga punkter. Fil. lic. Bertil Broomé har givit mig värdefull hjälp med korrekturläsningen. Sist men icke minst vill jag tacka min hustru, som maskinskrivit hela avhandlingen och uppgjort litteratur- och personförteckningen.

Stockholm den 10 april 1946.

Erik Berggren.

INNEHÅLL

<i>Förord</i>	VII
<i>Inledning</i>	I

I. TILL DEN KRISTNA BIKTENS FENOMENOLOGI

Kapitel 1.

<i>Bikt och absolutionsbehovet</i>	13
--	----

Biktbehovet i allmänhet s. 13—15. Den romersk-katolska kyrkans lära om boten s. 15—16. Bikt- och absolutionsbehovet på katolskt område s. 16—25. — Exempel på samma behov inom protestantismen s. 25—35: oxfordrörelsen s. 26—27, Knud Krogh-Tonning s. 27—28, Johann Christoph Blumhardt s. 28—29, læstadianismen s. 29—32, oxfordgrupprörelsen 32—35. — Sammanfattning s. 35—36.

Kapitel 2.

<i>Auktoritetsbehovet</i>	37
-------------------------------------	----

Kravet på auktoritet såsom framgående ur den biktandes själsliga situation s. 37—39. Olika styrka i auktoritetsbehovet s. 39—41. E. B. Pusey som typexempel s. 41—44.

Kapitel 3.

<i>Biktfaderns auktoritet</i>	46
---	----

Hävdandet av prästens auktoritet i den katolska kyrkan s. 46—47. — Den protestantiske själasörjarens auktoritet: oxfordrörelsen s. 47—51, Wilhelm Löhe s. 51—53, Johann Christoph Blumhardt s. 53—55, Henric Schartau s. 55—56, læstadianismen s. 56—58, Frank Buchman s. 58—60. — Sammanfattning: två typer av auktoritet s. 61, begränsningen i en sådan uppdelning s. 61—62.

Kapitel 4.

<i>Förtroendeförhållandet mellan biktfader och biktbarn</i>	63
---	----

Betydelsen av biktfaderns personlighet inom den katolska kyrkan s. 63—73: negativt belyst s. 64—66, positivt framställd i pastoral-

teologien s. 67—70, exemplifierad genom François de Sales s. 70—72, Charles de Condren s. 72—73; andra exempel s. 73. — Personlighetens roll i protestantisk själavård ytterligare exemplifierad s. 73—77: John Keble s. 73—74, Frank Buchman s. 74—77. — Relationen mellan den yttre auktoriteten och de personliga egenskaperna hos biktfadern, subordination och gemenskap i bikten s. 77—82.

Kapitel 5.

<i>Biktmetoden</i>	83
François' de Sales metod s. 83—91: dess grundprincip s. 84—85, indirekt ledning s. 86, individuell behandling s. 87, metodens "affektiva" prägel s. 87—90. Jean-Joseph Surins tillämpning av metoden s. 90—91. Strängare tillvägagångssätt och fastare ledning i katolska kyrkan s. 91—94. — John Kebles metod s. 95—96. Oxfordgrupprörelsens delgivning s. 96—101. Jämförelse mellan Frank Buchmans och François' de Sales biktmetod s. 101—102.	

II. PSYKIATRIENS LÄRDOMAR

Kapitel 6.

<i>För biktens psykologi relevanta erfarenheter och teorier inom psykiatrien</i>	105
En ledande synpunkt för undersökningen: Hur förklaras lättnadskänslan efter bikten? s. 105—106, J. M. Charcots upptäckt s. 106—107. Pierre Janets fullföljande av denna s. 107—114. Janet och psykoanalysen s. 114—116. Josef Breuers "kathartiska" metod s. 116—127. Metodens tillämpning av L. Frank s. 127—128, av William Brown 129—131. Sigmund Freuds system s. 132—141.	

Kapitel 7.

<i>Kritik och värdering av avreaktionens och assimilationens roll inom psykiatrien</i>	142
William Mc Dougalls kritik av den kathartiska metoden s. 143—146. Kritik av Freud och psykoanalysen s. 146—163: allmänna anmärkningar s. 147—149, allmänna uttryck för uppskattning s. 149—151, kritik och erkännande från psykiatrer: Bror Gadelius s. 151—152, Arthur Kronfeld s. 152—155, Ernst Kretschmer s. 155—156. Kritik från teologiskt håll i allmänhet s. 156—157, kritik och erkännande från Theodor Müncker s. 157—158, Ernst Jahn s. 159—160, Arvid Runestam 160—161, Tor Andræ s. 161—162. Resultat av översikten över Freudkritiken s. 162—163. — Talandet och orden som avledare av affekter s. 163—165.	

III. TILLÄMPNING AV PSYKIATRIENS LÄRDOMAR PÅ DEN KRISTNA BIKTENS PSYKOLOGI

Kapitel 8.

Den affektiva avlastningen i bikten 169

Den av skuld-känsla och ånger förorsakade spänningen inför och under bikten närmare belyst genom exempel: från Georg Wunderles undersökning s. 169—175, Joris-Karl Huysmans s. 175—178, Charles de Foucauld s. 179, Johannes Jørgensen s. 179, oxgordgrupprörelsen s. 179—180. — Utredning av ångerns affekter s. 181—185. — Avreaktionen i psykoterapien och bikten s. 185—189.

Kapitel 9.

Den psykiska enhetens återställande (assimilationen) 190

Assimilationens innebörd s. 190—193. Avslöjas omedvetna minnen i bikten? s. 193—197. S. D. Schmalhausens analys av orsakerna till att omtalandet av de sjukdomsalstrande minnena medför hälsa s. 197—200. Upprepningen av det omtalade under bikten s. 201—202. Självframställningen under bikten s. 203—207. Resultatet av objektiveringen under analysen s. 208, under bikten s. 209—214: insikt i syndernas proportioner s. 209—210, fördjupad självkänedom s. 210—214. Assimilationen i bikten och den djupaste orsaken till dess möjliggörande s. 214—217. Assimilationen och lättnadskänslan s. 217—218.

Kapitel 10.

Det personliga inflytandets roll inom psykoterapi och bikt 219

Läkarauktoritetens roll i allmänhet s. 219—220. Förtroendeförhållandet läkare-patient, dess förutsättningar och konsekvenser s. 220—234. Förutsättningar hos patienten: viljan till hälsa och auktoritetsbehovet s. 220—222; förutsättningar hos läkaren: den yttre auktoriteten s. 223—225, läkarpersonlighetens betydelse s. 225—228. Uttryck för förtroendeförhållandet läkare-patient s. 228—234. Behandlingsmetodens betydelse s. 234—235. Jämförelser med bikten s. 234—236. — Suggestionens begrepp och betydelse i psykoterapi och bikt s. 236—254. Diskussion av olika suggestions-teorier, framställda av Janet s. 237—240, Mc Dougall s. 240—243, Freud s. 243—244, Erwin Strauss s. 245—247. Det egna intresset, viljan till hälsa som hävstången för en lyckad suggestion s. 247—249. Suggestionen i bikten s. 249—250; dess förutsättningar ytterligare accentuerade s. 250—253. Sammanfattning av biktfaderns roll under bikten s. 253—254.

Kapitel 11.

Hur kunna de skuldbelastade minnena hållas borta från medvetandet? 255

Den psykoanalytiska teorien för glömskan s. 256—264: förträngningsbegreppet s. 256—258, "flykten för olusten" som förklaringsprincip, belyst med psykiatriska erfarenheter s. 259—261, med den allmänna normala erfarenheten s. 261—262, med experimentalspsykologiska iakttagelser s. 262—264. Erfarenheter som synas tala emot denna teori s. 264—266 (perseverationstendensen s. 265); konsekvenser för biktpsychologien s. 266. — Förträngningen av skuldbelastade minnen såsom bottnande i en förträngning av hela den religiösa och etiska tendensen hos personligheten s. 266—273; Freud om möjligheten av en den moraliska kraftens förträngning och dess konsekvenser s. 267—268, uttalanden om en sådan förträngning från Eino Kaila s. 268, Arvid Runestam s. 268—269, Theodor Müncker s. 269 och A. Maeder jämte exempel på "samvetsneuroser" s. 269—273. Samvetslivets förträngning och bikten s. 273—274.

IV. DEN KRISTNA BIKTENS SÄRPRÄGEL

Kapitel 12.

Den kristna biktens särprägel 277

Den religiösa omvändelsen och bikten s. 277—289: J. B. Pratts teori om omvändelsen s. 277—284. Biktens religiöst-etiska karaktär s. 284—287. Dess samband med omvändelsen närmare diskuterat s. 287—289. Bikten som enhetsskapande faktor s. 289—290. — Frågan om tendensen till psykisk enhet som en ursprunglig kraft s. 290—295: Wilhelm Wundt s. 290, Harald Höffding s. 290, Immanuel Kant s. 290—291, Charles Blondels kritik s. 291; psykiatriens vittnesbörd s. 292—293, teorien om den psykosyntetiska tendensen hos A. Maeder s. 293 och Poul Bjerre s. 293—295. — Det religiösa momentets betydelse för biktens enhetsskapande funktion s. 295—307: biktens betydelse för själshygien i allmänhet s. 295—297, den religiösa upplevelsens roll för själens hälsa s. 297—300. Denna upplevelses specifika verkan i samband med bikten s. 300—307: W. B. Selbies synpunkt s. 300—301; den religiösa upplevelsen såsom framkallande hängivenhetens akt, uttalanden från Pratt s. 302—303, Carl Schneider s. 303, Karl Girgensohns resultat s. 303—306; den kristet-religiösa upplevelsens särart och dess verkan i bikten s. 306—307.

<i>Litteraturförteckning</i>	309
<i>Personregister</i>	315
<i>Sakregister</i>	318

INLEDNING

Föreliggande undersökning utgör ett försök till psykologisk analys av den kristna bikten. Dess föremål är den allvarligt upplevda och genomförda bikten för en annan person, privatbikten, som den möter oss inom olika kristna samfund och rörelser. Den blott konventionella, slentrianmässiga, i ytlig observans företagna bikten lämnas här ur räkningen. Vår iakttagelse inriktas mot bikten som bekännelse av synder, d. v. s. brott mot den gudomliga viljan eller den religiöst motiverade sedliga normen, vilka brott den biktande lämnar otvetydiga bevis för att han verkligen ångrar och vill vända sig bort ifrån. Genom själva bekännelsen betygas denna ångers och sinnesändrings allvarliga karaktär.

Beträffande materialet för undersökningen må det först vara tillåtet att påpeka svårigheten att på detta område uppbringa autentiskt och genuint primärmaterial. Då undersökningen i första hand tagit sikte på de psykologiska faktorerna i själva biktakten, har min strävan följaktligen varit att ur litteraturen få fram verkliga självvittnesbörd från personer, som haft djupgående upplevelser i samband med eller under biktakten. Denna strävan stöter på motstånd, då man vänder sig till det katolska området, där erfarenheterna av bikt kunna förväntas vara rika. Men det hör tydligen till god ton, att den fromme katoliken icke gärna eller i varje fall icke mera ingående redo-

gör för sina biktupplevelser. De synas i allmänhet vara inneslutna i ett botsakramentets sanctuarium, otillgängligt för främmande inblickar. Bikthemligheten bevaras icke blott, som lagen föreskriver, av biktfadern utan tydligen även av biktbarhet. Och det är ju ganska naturligt, att så är. Den naturliga skamkänslan förbjuder avslöjandet inför ett större forum av detaljerna i en rannsaking, som rör personlighetens intimaste hemligheter. "Att hålla domedag över sig själv" inför offentligheten eller att meddela de personliga reaktionerna under en sådan räfstens tid är något som man icke gärna företar sig. Det synes vara förbehållet några få inom katolicismen och då särskilt religiösa föregångsmän och diktare, vilkas vittnesmål ha ett allmännare intresse för kyrkan och kulturlivet. Men icke ens de katolska diktarna ha för vana att uttala sig om sin bikt. En kännare av den katolska linjen i modernare fransk litteratur, J. Calvet, betraktar det sålunda som någonting mycket anmärkningsvärt, att en av denna riktnings representanter, Joris-Karl Huysmans, skildrar sin omvändelse så oförbehållsamt i alla dess detaljer, att "han icke ens utesluter något i sin sakramentala bikt".¹ Härtill kan anföras vad en svensk kännare av katolicismen, Sigfrid von Engeström, säger om svårigheten att få vittnesbörd om bikten från katolskt håll. Han framhåller, hur tystlåtna prästerna sin plikt likmätigt äro och säger om de biktande: "Även de katolska lekmännen äro förvånande förtegn på denna punkt. Man kan läsa många biografier över katolska religiösa personligheter utan att finna den minsta antydning om biktstolens välsignelsebringande roll i deras liv."²

¹ "sans omettre aucun détail même de sa confession sacramentelle" (J. Calvet, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Paris 1931, s. 60 f.).

² *Sigfrid von Engeström, Katolicismen i nutiden*, Sthlm 1941, s. 193.

I det följande redovisas dock för en del material från katolskt håll. Det är dokument belysande de biktandes erfarenheter, huvudsakligen vittnesmål, som framgå ur särskilt framstående biktfäders praktik samt konvertiters och diktares skildringar och uttalanden. Dessutom har särskilt den katolske religionspsykologen Georg Wunderles undersökning beträffande ångerns psykologi anlitats.¹ Wunderle använde rundfrågemetoden för sin undersökning, och svaren ge på vissa punkter direkta uttryck för bikterfarenheter från omdömesgilla och andligen erfarna katoliker. Även kyrkolärares och biktfäders erfarenheter av bikt och anvisningar för denna ha anlitats, då man härav på mera indirekt väg får en god belysning av de biktandes reaktioner i biktsituationen och deras där framträdande behov.

Går man vid uppspårandet av material för en psykologisk undersökning av bikten till protestantismen, finner man en rik källa i en modern rörelse inom denna, som på senare tid väckt stor uppmärksamhet, icke minst genom sin användning av bikten i metoden för omvändelsen, oxfordgrupprörelsen. Avgörelsen för det kristna livet innefattar här en uppgörelse med det gamla livet i biktens form. Vittnesbördet är i denna rörelse ett viktigt led i den proselytvarvande förkunnelsen, vilket gör, att rörelsens anhängare gärna avslöja sina upplevelser i samband med bikten i tal och skrift. Man bör följaktligen, vad detta biktmaterial beträffar, vara uppmärksam på det tillrättaläggande av de egna erfarenheterna, som här på grund av evangelisationssyftet kan tänkas äga rum. Denna reservation måste naturligtvis iakttagas överallt, där man kan misstänka en viss propagandaiver, som t. ex. också i en del katolska konvertiters fall. Men icke förty ha vittnesmål om bikten från

¹ Georg Wunderle, Zur Psychologie der Reue, Tübingen 1921.

dessas håll stort värde, om man kritiskt bedömer dem och tar fasta på sådana uttalanden, som av inre grunder kunna betraktas som uttryck för verkliga självupplevelser. I det följande har försök gjorts till en sådan sovring och bedömning av dylikt material.

Men oxfordgrupprörelsen har icke ensam fått lämna protestantiska vittnesbörd om bikten. Sådana ha också hämtats från den högkyrkliga oxfordrörelsen i England, från læstadianismen i Sverige och från de erfarenheter av bikt, som framgått ur vissa enskilda, icke i någon speciell rörelse inställda själasörjares initiativ till bikt.

Det samlade materialet har syntts tillräckligt för att tillåta oss att draga vissa slutsatser om några väsentliga faktorer, som äro i verksamhet under varje allvarligt fattad och djupgående kristen bikt. Förutsättningarna för en sådan syndabekännelse och erfarenheterna av den synas i de här framställda väsentliga punkterna vara i grunden likartade. Naturligtvis förekomma olikheter, grundade på trosåskådningen inom olika samfund och på de biktandes olika själsliga läggning. Sådana skiljaktigheter skola också framhållas. En mera genomförd typindelning av de biktande skulle naturligtvis kunna tänkas i en undersökning av denna art, men hållfasta grunder för en dylik indelning ha ej givits i det framkomna materialet. För övrigt kan ju alltid en sådan typiserings berättigande ifrågasättas på grund av den starka schematisering, som härvid måste företagas. Huvudintresset för undersökningen har främst knutits till att söka fastställa likheterna i väsentligheter, till att få fram några allmänna lagar, efter vilka den kristna bikten gestaltar sig.

I den första huvudavdelningen av undersökningen, "Till den kristna biktens fenomenologi", skärskådas materialet utifrån synpunkten, hur bikten framträder på kristet område

och vilka förutsättningar som måste vara för handen dels hos den biktande och dels hos bikttagaren, för att bikten skall komma till stånd och ge det önskade resultatet. I kapitel 1 skola vi se, hur behovet att framlägga sina synder och svårigheter inför en annan kvalificerad person framträder och hur detta behov i sig innesluter eller åtföljes av viljan att nå befrielse från synden och skuldbördan. Redan här framträder betydelsen av bikttagarens person, vilken blir än mer uppenbar, då vi i kapitel 2 konfronterats med den biktandes behov av auktoritet och ledning för sitt framtida liv. I kapitel 3 skola vi därpå iakttaga, hur biktfadern å sin sida genom sin ställning i kyrka och samfund har eller genom medvetna åtgärder skapar förutsättningarna att motsvara biktbarnets behov att möta en auktoritet och att förtroendefullt hänge sig åt en annan människa. Den särskilda betydelsen av biktfaderns personliga halt för skapandet av det rätta förtroendeförhållandet i bikten torde framgå av kapitel 4. Hur viktigt själva tillvägagångssättet, biktmetoden, är för den gynnsamma rapporten mellan biktader och biktbarn, skola vi därpå söka visa i kapitel 5.

Efter denna analys av biktens förutsättningar följer så den andra huvudavdelningen "Psykiatriens lärdomar". Här framställas i kapitel 6 psykiatriska rön och teorier, som synas ha värde för biktpsykologien. Dessa lärdomar få därpå genomgå en kritisk granskning och värdering i kapitel 7, varigenom vi få möjlighet att ta upp det för vårt huvudsyfte, klarläggandet av de psykologiska faktorerna i biktakten, speciellt värdefulla.

I avdelning III följer så tillämpningen av lärdomarna från psykiatrien på biktpsykologien. Vi anse oss härigenom vinna en plausibel förklaring på några väsentliga psykiska skeenden i biktakten. Denna sammanställning utföres i kapitlen 8 och 9 under utnyttjande av det i avdelning I framställda biktmate-

rialet, vilket här även kompletteras. I kapitel 10 togs så en speciell sida i de psykoterapeutiska metoderna och teorierna fram till närmare analys, nämligen den personliga faktorns eller suggestionens betydelse för terapien. Även här ge sig paralleller med bikten. De visa sig fruktbara för en närmare analys av hur de i avdelning I framställda förutsättningarna för en kristen bikt verka i den biktandes situation och hur de kunna bli gynnsamma för biktens resultat. Kapitel 11 ger ett försök till förklaring på det ofta förekommande faktum, att skuldbelastade minnen kunna hållas borta från medvetandet, men att de ändå vid ett lämpligt tillfälle kunna bryta fram med kraft i medvetandet och liksom pocka på att bli erkända och avbördade. Även i detta sammanhang tillämpas lärdomarna från den psykiatriska forskningen.

Här synes det vara lämpligt att något närmare motivera den antydda metoden att tillämpa erfarenheter och teorier från psykiatrien, som alltså vunnits på ett material av psykiskt sjuka eller anormala personer, på biktmaterial, där vi i allmänhet ej ha att göra med sådana personer. Det bör då till en början anmärkas, att de rön inom psykiatrien, vi ansett vara tillämpliga på biktpsychologien, ha gjorts vid behandling och utforskande av neuroserna, d. v. s. funktionella rubbningar, som skilja sig från de egentliga sinnessjukdomarna bl. a. därigenom att sjukdomens orsak kan spåras i patienternas upplevelser, rubbningarna äro m. a. o. psykogena. De kunna därför ofta också hävas genom psykisk behandling och påverkan eller, som den tekniska termen säger, genom psykoterapi. Det är här främst fråga om en splittring av själslivet, en oförmåga att hålla samman och behärska de psykiska fenomenen och tendenserna eller krafterna, vilket gör att en del av dessa leva sitt eget liv, undandragna medvetandets kontroll och behärskning. Detta

är anledningen till att de ge upphov till olika slags störningar. Det är nu enligt vårt och många förmenande så, att dessa psykiska störningar motsvaras av mindre sådana i det normala själslivet. De processer som leda till neuros äro ett slags förstoring eller snedvridning av liknande processer hos s. k. normala människor. Vi sade "s. k. normala" och vilja därmed understryka relativiteten i begreppet normal, hur flytande ofta gränsen är mellan det normala och störda själslivet. Skiljemärket kommer till sist att ligga i möjligheten till social anpassning och arbetsförmåga. Sammanhanget mellan normalt och sjukt själsliv betonas ofta starkt av psykiatriens auktoriteter. Man kan som Viktor Wigert kalla de psykiska rubbningarna i allmänhet för naturens "egna stora experiment", som ge oss viktiga upplysningar om hur det normala själslivet är inrättat.¹ Dessa "experiment" äro särskilt intressanta, därför att de i motsats till vad som är vanligt inom den egentliga

¹ Se *Viktor Wigerts förord till Ernst Kretschmer, Medicinsk psykologi, Sthlm 1940*, s. 6. Om sammanhanget mellan normalpsykologien och den medicinska psykologien säger Wigert: "Psykiatrien kan gott sägas ha varit den viktigaste källan för den moderna psykologiens berikande" (l. c.). Och han efterlyser den forskningsepok, då det ej längre skall vara nödvändigt att tala om en särskild "medicinsk" psykologi, där alltså metoderna för den psykologiska vetenskapen självfallet skola innefatta också studiet av de psykiska rubbningarna. Det kan i detta sammanhang påpekas, att modern psykologi nolens volens är högeligen influerad av t. ex. sådana stormän inom den psykopatologiska forskningen som Sigmund Freud och Pierre Janet. Se t. ex. ett arbete som Eino Kaila, *Personlighetens psykologi, Sthlm 1939*. Där uppmärksammas vederbörligen värdet av psykiatriens lärdomar för belysningen av det normala psyket (s. 339 f.). Hela arbetet visar sig i grundläggande synpunkter överensstämma med psykiatern Ernst Kretschmers idéer, vilka i sin tur i mycket gå tillbaka på Freud, och likaså visar sig Kaila beroende av Pierre Janets grundsyn på själslivet som reglerat av den psykiska spänningen, vilken betraktas som avgörande för personlighetens integration och målsättning (jfr Pierre Janet, *La tension psychologique et ses oscillations, Nouveau traité de psychologie*, utgiven av G. Dumas, 4, Paris 1934, s. 386—410, särskilt kap. III).

experimentalpsykologien visa oss människans levande personlighet i dess helhet, och ge oss kunskap om själsstrukturens byggnad och sammanhang, eller rättare vad som måste vara friskt och levande för att detta sammanhang skall bestå.¹

Det är nu enligt vår mening så, att det i bikten är fråga om människor, vilkas psykiska sammanhang är stört, låt vara att det i allmänhet är en störning i mindre skala än den som förekommer i neuroserna. Men i och med att man erkänner en handling eller ett förhållningssätt som synd, erkänner man ju också att viljan är splittrad, att personlighetlivet saknar sammanhang och enhetlig inriktning. När man visar ett starkt behov att bikta för att komma ifrån synderna, kan detta betraktas som ett uttryck för en strävan att ena den splittrade

¹ Beträffande själsrubbingarna, betraktade som "experiment" och deras förhållande till experimental- och normalpsykologien, se även *Bror Gadelius*, *Det mänskliga själslivet*, 1, Sthlm 1921, s. 60. Gadelius framhåller, att psykiatrien och normalpsykologien måste komplettera varandra. Han vill ej underordna psykiatriens erfarenheter under experimentalpsykologiens. Tvärtom anser han psykiatriens "experiment" överlägsna de konstlade, "att det kliniska studiet och dess mera passiva metoder och naturen själv som 'experimentens' anordnare giva bättre resultat än de aktiva ingreppen". I ivern att hävda psykiatriens erfarenheter som en viktig grundval för psykologien gentemot experimentalpsykologien gör sig Gadelius skyldig till någon överdrift, då han med gillande citerar psykiatern Karl Jaspers ord: "Om man jämför vinsten av den (kliniska) psykopatologiska erfarenheten med vinsten av de *experimentella metoderna*, så kan man mången gång ej annat än instämma med Möbius' karakteristik av det psykologiska experimentet: 'Alles was herauskommt ist, derb gesagt, Klein-kram'" (l. c., det anförda återfinnes i något annan form men till meningen lika i Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913, s. 22). Man får naturligtvis för det ena goda ej förskjuta det andra. Att experimentalpsykologien sedan Paul Möbius' tid (han avled 1907, och det citerade yttrandet är hämtat ur ett samma år utkommet arbete) givit mycket viktiga bidrag till psykologien, vore väl ändå meningslöst att förneka. Men yttrandet må här stå som ett korrektiv mot de psykologer, som äro alltför ensidigt inställda på sina anordnade experiment för att tillräckligt beakta "naturens egna stora experiment".

viljan, att skapa sammanhang och ordning i själslivet. Efter-
som vi nu ha psykoterapeutiska metoder, som äro anlagda på
att bygga upp det splittrade själslivet hos neurotiker och vilka
också visa sig framgångsrika härvid, ligger det nära till hands
att, som vi i det följande göra, jämföra sådana metoder med
den kristna bikten och tillvägagångssätten vid denna. Men
psykiatrien kan ej nöja sig med att tillämpa en metod, som
leder till hälsa. Man vill också veta, varför den gör det. Till
metoderna äro teorier knutna. Vår uppgift blir följaktligen icke
blott att sammanställa metoderna utan även att undersöka dessa
teorier och att söka tillämpa dem på biktpsykologien i den
utsträckning, de synas oss sannolika och ägnade att ge en rim-
lig förklaring på de psykiska processerna i samband med eller
under biktakten. Härvid komma också på vissa punkter den
medicinska psykologiens rön att kompletteras med resultat från
den normalpsykologiska forskningen. Med den tämligen själv-
klara förutsättningen alltså, att samma psykiska lagar äro i
verksamhet i det normala och det störda själslivet, är det som
vi i det följande tillämpa psykiatriska erfarenheter och teorier
på biktens företeelser. Vi anse, att man på denna väg kan
komma fram till en sannolik förklaring av några väsentliga
processer i biktakten.

Försök till liknande belysning av bikten särskilt utifrån
psykoanalytiska synpunkter ha ej saknats. Vi kunna här hän-
visa till kapitel 7 i det följande, där exempel ges på vad en
del teologer ha anfört i denna riktning. Anmärkas bör, att
sammanställningarna mellan psykoanalysen och bikten i den
teologiska litteraturen ofta äro dikterade mera av praktiska
hänsyn, av synpunkten vad som kan användas för själavården
än av den strängt vetenskapliga ambitionen att klarlägga bik-
tens förlopp. Som exempel på ett tämligen okritiskt försök att

sammanställa psykoanalysen med bikten kan nämnas ett mindre arbete av W. Buntzel.¹ Hans huvudsynpunkt blir emellertid också den praktiskt själavårdsmässiga. I Sverige ha Arvid Runestam² och Tor Andræ³ varit inne på liknande tankegångar. Särskilt den sistnämnde har påpekat likheterna mellan psykoanalysen och bikten och insett, hur givande psykiatriens lärdomar kunna vara för belysningen av biktfaktorerna. Vi få i det följande tillfälle att återkomma till dessa svenska arbeten.

Vår undersökning formar sig således efter framställningen av biktens förutsättningar och psykiatriens erfarenheter av med bikten likartade metoder i sin centrala del till en genomförd tillämpning av de psykiatriska lärdomarna på ett skiftande material av upplevelser och erfarenheter i samband med kristen bikt. Vår strävan är att låta fakta tala och att hålla oss till en strängt objektiv syn på ämnet. Vi understryka ännu en gång, att huvudsyftet med arbetet varit att belysa de psykologiska faktorerna i själva biktakten. Detta syfte skola vi söka följa utan inblandning av "praktiska" synpunkter.

Den här angivna metoden för undersökningen, att parallellisera psykiatriens rön med bikterfarenheterna, har sin givna begränsning. I den kristna bikten ha vi att göra med ett moment, som i allmänhet ej gör sig gällande vid behandlingen inför läkaren, den religiösa faktorn. Den sista avdelningen (IV) i föreliggande arbete, "Den kristna biktens särprägel", kapitel 12, kommer att ägnas åt ett försök att klarlägga denna faktors betydelse i bikten, hur den tar sig uttryck och de konsekvenser, den medför, för den splittrade personlighetens enande.

¹ W. Buntzel, *Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung*, Göttingen 1926.

² Arvid Runestam, *Psykoanalys och kristendom*, Sthlm 1931.

³ Tor Andræ, *Psykoanalys och religion*, Sthlm 1927.

I

Till den kristna biktens fenomenologi

Kapitel 1

BIKT- OCH ABSOLUTIONSBEHOVET

Det är en vanlig mänsklig erfarenhet, att omtalandet av pinsamma och oroande minnen eller upplevelser, som man gått och burit på, lättar, skänker en känsla av befrielse. Sådana minnen eller upplevelser kunna alltså kännas som en belastning. De vålla ett psykiskt tryck, som kan skapa oro och nedstämdhet. Trycket driver liksom av egen kraft fram en avlastning och kan erfaras psykiskt som ett starkt behov att avslöja, att tala om de tyngande hemligheterna. Detta kan ske i olika former, antingen i form av ett muntligt förtroende till en pålitlig vän eller i en skriftlig framställning. Det kan då i det senare fallet heta, att minnena ej lämnat författaren någon ro förrän han "skrivit av sig dem". Här ligger en väsentlig förklaring till uppkomsten av alla de litterära bikterna alltifrån Augustinus' *Confessiones*.¹

¹ En översikt över de religiösa bikterna i litteraturen ger *Anna Robeson Burr* i sitt arbete *Religious confessions and confessants*, Boston 1914. Man kan även finna exempel på att sådana litterära bikter fått tjäna som ersättning för botgörarens behov att offentligen framträda med en muntlig bikt. Så t. ex. i fråga om den märklige Jacob Boëthius i Sverige, som efter sin omvändelse i pietismens anda uttryckte en sådan önskan men, då han fick den avslagen, författade en skrupulöst detaljerad självbekännelse. Se min uppsats *Jacob Boëthius och hans opposition mot det karolinska enväldet*, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1942, s. 45 och inledningen till hans självbekännelse i handskrift N. 1996 (U. U. B.).

En kännare av den tyska litterära romantiken som Ricarda Huch ger goda exempel på såväl muntlig vänskapsbikt som litterär bikt bland denna riktnings diktare.¹ Huch omtalar sålunda, att skalden Nikolaus Lenau gärna anförtrodde sig åt sin kollega och vän Justinus Kerner, vilken tydligen hade särskilda förutsättningar att mottaga bikter. Om sitt behov att meddela sig och bekänna sade Lenau en gång till sin vän efter ett samtal med honom: "Bikten var nödvändig för mig. Du bär nu tillsammans med mig."² Och meddelelsebehovets litterära uttryck exemplifieras av syskonen Clemens och Bettine Brentanos brevväxling. Deras brev till vännerna voro ingenting annat än skrivna bikter.³

Styrkan av detta behov att omtala besvärande eller oroande hemligheter för en annan människa kan förväntas stå i proportion till den betydelse, upplevelsen har för personligheten som helhet. Det bör således göra sig gällande med särskild intensitet, om det rör de värden, som personen sätter högst, de som äro av central betydelse för hela hans livsföring. Om detta medges, bör det stå klart, att minnet av ett brott mot den religiöst förankrade etiska normen, en synd, ofta kan bli mycket svårt att bära, naturligtvis under förutsättning att religionen och den däri grundade värderingen är en livsfaktor för människan. Synden kan på grund av den därtill knutna skuld-känslan alstra ett psykiskt tryck, som kan göra behovet att avlasta det i en bekännelse mycket starkt.

Detta behov har fått en rik allmän religionshistorisk dokumentering i Raffaele Pettazzonis verk *La confessione dei pec-*

¹ *Ricarda Huch*, *Die Romantik*, 2, Leipzig 1920, kapitlet *Romantischer Katholizismus*, s. 230 ff.

² *Ib.*, s. 238 f.

³ *Ib.*, s. 238.

cati, vilket arbete dock ej innefattar det kristna religionsomrâdet.¹ I den kristna kyrkans historia gjorde sig biktbehovet tidigt gällande. Bikten sattes i samband med boten och blev senare en integrerande del i den katolska kyrkans botsakrament. Härigenom kultiverades det ursprungliga biktbehovet. Det gavs rum i en religiös övning, som blev ett viktigt led i kyrkans folkuppfostrande gärning. Även för Luther hade bikten sakramental betydelse; han anbefallde den varmt men bannlyste bikttvånget. Av olika skäl kom emellertid bikten i reformationskyrkorna under historiens gång alltmer ur bruk.² Försök ha dock ej saknats att på nytt göra bikten levande i dessa kyrkor. Vår närmaste uppgift blir att se, hur biktbehovet framträder såväl på katolskt som på protestantiskt område.

Enligt den romersk-katolska kyrkans lära om botens sakrament intar bikten där den centrala platsen. Den skall emellertid föregås av en noggrann samvetsrannsakan, där de svåra synderna skola efterforskas. Som svåra synder betecknas de som innebära brott mot Guds bud, dekalogen, och mot kyrkans fem bud. Till hjälp vid samvetsrannsakan användas s. k. biktspeglar, som äro uppställda i frågeform. Till självprovningen hör ångern över synderna. För att bikten och absolu-

¹ Utgivet i 3 delar, Bologna 1929—36. Exempelen på bikt för en annan människa uppräknas i del 3, index, s. 235 f. ("morfologia").

² Beträffande den kristna biktens historia se O. D. Watkins, *A history of penance*, 1—2, London 1920, och H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences*, 1—3, London 1896. För Luthers uppfattning av bikten och dennas senare historia i protestantismen kunna följande kortare framställningar nämnas: N. N. Rathke, *Die lutherische Auffassung von der Privatbeichte und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben der Gegenwart* (Monatschrift für Pastoraltheologie 1917, s. 29 ff.) och H. Fuglsang-Damgaard, *Det enskilda skriftermålets förnyelse*, Sthlm 1935. Se även S. Hedenberg, *Bikt och avlösning*, Luleå 1941 (särskilt för dess bidrag till biktens historik i Sverige efter reformationen).

tionen skola bli giltiga fordras, att ångern verkligen skall vara en allvarlig hjärtats ånger, contritio cordis. Sedan kommer själva bikten, confessio oris, då biktbarnet samvetsgrant skall uppräknat sina synder inför prästen. Om den biktande medvetet utesluter någon svår synd, är hela hans bikt ogiltig, ja själva bikten blir då en svår synd, som ytterligare belastar honom. Har prästen funnit, att den biktande i vederbörlig ordning fullgjort, vad som åligger honom, föreskriver denne viss gottgörelse för de begångna synderna. Gottgörelsen, satisfactio operis, skall uppväga och ersätta de timliga straff, som egentligen borde tillkomma syndaren. De eviga straffen efterskänkas genom den högtidliga absolutionsformeln, som bildar själva slutstenen och krönet på hela botsakramentet. I denna formel, "ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen", kommer prästens gudomliga funktion som sakramentsförvaltare klart i dagen. Han står i Guds ställe som syndaförlåtaren i kraft av sitt ämbete. I sakramenten handlar Gud med människan oberoende av hennes psykologiska status och oberoende av sakramentsförvaltarens eventuella ovärdighet. Sakramenten verka enligt den klassiska formeln *ex opere operato*. Människan blir således genom absolutionen principiellt ren, fri från all synd.¹

Mot bakgrunden av denna kyrkans lära om boten och

¹ Se *F. Heiler*, *Der Katholizismus*, München 1923, s. 227: "Sobald von des Priesters Lippen die Worte ertönen: ego te absolvo a peccatis tuis in nomine etc. — erstrahlt die sündige Seele im Glanz der heiligmachende Gnade." För framställningen av den katolska sakraments- och botläran kan förutom till Heilers arbete refereras till *G. Aulén*, *Dogmhistoria*, Sthlm 1927 (se särskilt kap. Högskolastikens sakramentslära, s. 136—142), *S. von Engeström*, *Katolicismen i nutiden*, Sthlm 1941, och de katolska auktoriserade arbetena *Otto Schöllig*, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*, Freiburg i. Br. 1936, och *R. P. F.-D. Joret*, *Aux sources de l'eau vive*, Lille, Paris, Bruges 1928.

absolutionen ligger det närmast till hands att vänta, att de fromma katolikerna gärna begagna biktinstitutionen för att uppnå den renhet från all synd, som man där kan vinna. Så är också fallet. Men på vägen till absolutionen möta stora hinder och svårigheter. Det är framför allt samvetsprövningen, som visar sig pinsam, och det är ångern, som kan bereda bekymmer. Ofta fråga sig de allvarligt fromma: Har jag verkligen tagit med allt i min självrannsakan? Har jag kommit fram till rätt ånger? Och efter absolutionen kan det slå dem som en fruktansvärd samvetsångest, att de glömt någon bestämd synd, eller de kunna betvivla den rätta karaktären av sin ånger. Om de brutit medvetet mot föreskrifterna, har ju bikten motsatt verkan än den avsedda. Det är nog ingen överdrift, att, om man har detta för ögonen, med Friedrich Heiler säga, att skrupulositetens fara ständigt vilar över det katolska botsakramentet.¹ Men det är intressant att se, att de fromma trots de krav, som ställas på dem i boten, och trots de risker, de löpa, ändå ofta villigt underkasta sig boten och detta tydligen på grund av ett mången gång starkt behov att bikta och längtan efter befrielsen genom absolutionen.

Varje katolik är av kyrkan ålagd att gå till bikt minst en gång om året. Detta sker vanligen vid påsktiden som förberedelse till nattvardsfirandet vid denna högtid. Men kyrkans auktoriteter anbefalla, att bikten skall brukas oftare, helst

¹ F. Heiler säger (a. a., s. 261): "Gerade im Beichtwesen wird jene in der Gesetzesreligion wurzelnde Seelenkrankheit der Skrupulosität, an der so viele fromme Katholiken leiden, akut. Die Beichte ist nicht nur eine Stätte des Trostes, der Hilfe und Gesundung, sondern auch ein Ort der Seelenangst und Seelenqual." Heiler framhåller vidare, att katolska auktoriteter själva måste erkänna, att antalet skrupulösa är "relativt anseeligt" och att "unsäglich viel Skrupulosität und eingebildete oder eingeredete Gewissensqual in katholischen Beichtstühlen ein- und ausströmt" (s. 263, citat av Heiler från uttalanden av katolska författare).

varje vecka. Och för de fromma katolikerna är det regel, att de ofta upprepa sin bikt. Bland kyrkans förgrundsgestalter och ledare är bikten det stora universalmedlet i deras strävan att nå fram till fullkomligheten.

En mystiker, asket och berömd biktfader som jesuitpatern Louis Lallement rekommenderade t. o. m. bikt dagligen för dem som voro uppfyllda av "en särskild önskan om fullkomlighet".¹ Hans huvudprincip var den i den katolska mystiken vanliga, att man ej kommer fram mot fullkomligheten annat än genom hjärtats renhet. Och den renheten vinner man genom bikt och absolution.

En liknande syn på bikten hade t. ex. också den framstående katolske ledaren, dominikanen Henri Lacordaire. Han erfor, framhålles det, i otrolig grad känslan av att få försöning för sina synder genom bikten. Och han biktade också oerhört ofta, så ofta, att det inte är möjligt att ange "ens approximativt" antalet av hans generalbikter.²

Det är uppenbart, att behovet att ofta gå till bikt hör samman med samvetets känslighet och den personliga fromheten. Men hos vissa av penitenterna, som oupphörligt med korta intervaller möta biktfadern i biktstolen, antar skrupulositeten sjukliga drag. Han har då att göra med de skrupulösa i egentlig mening. Det är människor, som gå med ett ständigt skuldmedvetande, som aldrig lämnar dem någon ro. Absolutionen i botsakramentet hjälper dem ej. Snarare blir bikten för dem en ny belastning i deras skuldbörda, då de anklaga sig för att ej ha fyllt fordringarna för boten och att ha utelämnat i deras ögon viktiga felsteg vid uppräknandet av synderna. Och de betrakta i all-

¹ R. P. F.-D. Joret, *Aux sources de l'eau vive*, Lille, Paris, Bruges 1928, s. 221.

² Ib. s. 217 (noten).

mänhet de obetydligaste försummelse som de svåraste synder och anklaga sig själva för synder, som de i själva verket kanske aldrig begått. Dessa olyckliga, av tvångstankar behärskade människor bereda biktfaderna mycket bekymmer med sina ideliga krav på bikt.¹

Bortsett från de deciderat skrupulösa personernas fall, synes faran med en alltför ofta upprepad bikt vara, att akten kan förlora sitt allvar och egentliga innehåll, att den blir endast ett ytligt bruk, som oroliga människor ta till för att få lugn för tillfället. Men detta, att bikten kan förytligas, gäller ju om biktakten överhuvud, alltså även om den som sker med längre intervaller. Faran för biktens förytligande torde åtminstone till en del höra samman med dess tvångskaraktär, att den är en av kyrkan påbjuden övning, som måste iakttagas, om man skall bli delaktig av den syndaförlåtande nåden. Den kan då lätt komma att brukas endast som en yttlig observans, en kyrklig konvention.² Varningar mot denna inställning saknas ej bland kyrkans auktoriteter. Kravet på djup och allvarlig ånger står ju som ett värn mot ett sådant förytligande. Mot den mycket ofta upprepade bikten visar t. ex. François de Clugny, en berömd fransk biktfader på 1600-talet, en sund skepsis. Han befarar, att biktönskan hos dem, som ofta gå till bikt, ej är sådan den bör vara, d. v. s. dikterad av avsky för synden, utan snarare har sin orsak i

¹ Angående de skrupulösa och deras behandling i biktstolen, se t. ex. O. Schöllig, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*, Freiburg i. Br. 1936, s. 335 ff.

² En f. d. katolsk präst, *Josef Leute*, talar i sin bok *Der katholische Priester*, Göttingen 1914, s. 87 f., om hur bikten på grund av att den uppleves som ett svårt tvång i en del fall rentav medvetet missbrukas. Man biktas obetydliga ting men behåller de svåra synderna för sig själv. Man vill ej bekänna dem men underkastar sig ändå bikten, därför att den är föreskriven och för att en vägran att bikta skulle medföra besvärligheter.

en för stark längtan att få lugn i samvetet.¹ Liknande dubier anföras av en annan katolsk auktoritet på 1700-talet, Jaques-Joseph Duguet. Han varnar sina biktbarn för att genast, så fort någon synd plågar dem, skynda sig att bikta för prästen. De skola i stället ordentligt tänka över sin synd och begrunda sitt läge före bikten. Man skall inte brådstörtat gå till skrift bara för att bli av med synden och glömma den.²

Det förefaller, som om den här framträdande tendensen att ofta gå till bikt hörde samman icke blott med ett skrupulöst behov att försäkra sig om syndaförlåtelsen eller framåtskridandet på vägen mot fullkomligheten utan också med ett i den psykiska naturen grundat meddelelsebehov. Det är en iakttagelse, som är ägnad att belysa biktbehovet i allmänhet, att somliga människor av en mera utåtriktad läggning ha mycket lätt för att tala om sina innersta hemligheter, att avbördä sig det som trycker dem, medan andra mera inåtriktade naturer däremot äro förbehållsamma om sig själva och ha svårare att öppna sig för en annan människa. Vi kunna i detta sammanhang erinra om Ernst Kretschmers och C. G. Jungs typindelning. Den senare anger som de båda huvudtyperna just den extraversiva, den utåtvända, och den introversiva, den inåtvända, människotypen.³ Samma huvudinriktningar återfinnas

¹ *Henri Bremond*, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 7, s. 293. Hela verket omfattar 11 band + registerband och utkom i Paris 1921—33 (registret 1936). Det nämnes i fortsättningen med författarnamn och del.

² *Bremond*, 8, s. 417.

³ *C. G. Jung*, *Psychologische Typen*, 1:a uppl. utg. 1921, den här använda (10:e tusendet) utg. i Zürich och Leipzig 1942. Se för den här brukade allmänna typindelningen inledningen till detta arbete, s. 7—13. Jfr även begreppsförklaringarna, s. 624, 641 och 686 f. (Extraversion, Introversion och Typus).

även hos de båda av Kretschmer antagna temperaments-typerna.¹

Biktbehovet gör sig tydligt starkare gällande hos de mera utåtriktade naturerna. Som exempel på en sådan människo-typp kan Clemens Brentano nämnas. Vi sågo nyss prov på hans meddelsamhet. Denna framträder också i hans uttalanden om sin inställning till den katolska bikten. För hans omvändelse till den katolska tro, som han under sin stormiga ungdomstid länge stått främmande för, torde också hans biktbehov ha spelat en väsentlig roll. Då han klagade sina svårigheter och sin ensamhet för den unga protestantiska prästdottern Luise Hensel, hänvisade hon honom med säker instinkt för vad han behövde till den katolska bikten. Han följer också hennes råd och blir i mycket genom hennes påverkan en kyrkans hängivne son.² Men långt innan denna omvändelse var aktuell,

¹ E. Kretschmer, Kroppsbyggnaden och karaktären, Sthlm 1926. Författaren anger i sin bekanta uppdelning av temperamenten följande huvudkaraktéristika för de båda typerna. Den cykloida eller cyklothymia människan är sällskaplig, godlynt, vänlig och hjärtlig (s. 140). Som patienter ha dessa människor "ett behov av att man talar till dem och, så snart hämningen lossar, av att själva tala ut" (s. 141). Bland dem återfinnas också "de glada pratmakarna" (s. 212). Om denna typs beteende under skoltiden säger pedagogen Oswald Kroh bl. a.: "Han drager sig icke för att berätta om sig själv och sina innersta upplevelser" (citerat efter Alf Nyman, Nya vägar inom psykologien, Sthlm 1934, s. 241). Den andra av Kretschmers huvudtyper, den schizoide eller schizothyme, har som huvudkännetecken följande egenskaper: han är osällskaplig, tyst, tillbakadragen, allvarlig (utan humor), enstöring (Kretschmer, a. a., s. 163). Hos denna typ är den naturliga meddelsamheten ringa. Kroh säger om den schizothyme i skolåldern bl. a.: "Det bär honom emot att blotta sitt inre" (citerat efter Nyman, a. a., s. 242).

² Om Brentano och Luise Hensel, se L. Bopp, Moderne Psychanalyse, katholische Beichte und Pädagogik, Kempten 1923, s. 61 f. och Frank Spiecker, Luise Hensel als Dichterin, Evanston 1936, särskilt s. 48—53, jfr s. 82 ff. Luise Hensel blev för övrigt själv senare katolsk konvertit och hade vid sitt första möte med Brentano redan börjat intressera sig för katolicismen (Spiecker, a. a., s. 76 f.).

uttalade han sig om sitt behov att bikta och anförtro sig åt andra för sin vän Georg von Arnim: "När jag ännu var liten och from och gick till bikt, kände jag alltid djup, glädjefylld rädsla, innan jag gick in i biktstolen. När tiden hade berövat mig tron, så kunde den dock aldrig taga ifrån mig behovet att bikta."¹ Kärleken och tillgivenheten för vännerna hade fått ersätta sakramentens tröst för honom, säger han. Hans meddelelsebehov och längtan efter att få deltagande, hjälp och ledning hade blivit någorlunda tillfredsställda i umgänget med vännerna. Men han kom till slut i ett läge, där denna hjälp icke längre räckte till för honom.

När man i katolsk och annan biktpraxis möter exempel på människor, som ha mycket lätt för att bikta, kan man alltså förmoda, att man ofta har att göra med personer av Brentanos meddelsamma typ. När man å andra sidan ser flerfaldiga exempel på katoliker, som ha svårt att gå till bikt, kan man likaså förmoda, att motståndet till en del kan förklaras med en naturlig inåtvändhet och förbehållsamhet. Man möter bland motiven för motviljan mot bikten ofta just detta, att det kräves, att man skall bikta för en annan människa. Skamkänslor inför prästen, som skall höra bekännelsen, framträda ibland med stor intensitet.²

Till detta naturliga hinder mot bikt i vissa fall komma de som göra sig gällande för alla katoliker, även för dem som av naturen ha lättare för att tala ut och anförtro sig. De utgöras av de ovan omtalade kraven, samvetsrannsakens noggrannhet, ångerns kvalitet och bekännelsens fullständighet.

¹ R. Huch, a. a., s. 239.

² Detta framgår av biktexempel i det följande. Vi kunna särskilt hänvisa till den franske författaren *Joris-Karl Huysmans'* exempel (närmare behandlat i kap. 8, s. 175).

Därtill kommer hos många från katolik rädslan för att mottaga ett heligt sakrament. Att alla dessa svårigheter ändå övervinnas, att de trogna katolikerna ändå trots allt gärna gå till bikt, synes oss vittna om, icke blott att man är nog med att uppfylla kyrkans krav, utan också om att bikten och absolutionen även i sin katolska form tillmötesgå ett ursprungligt behov att tala ut om det som plågar och att få befrielse därifrån.

Man kan studera, hur svårigheterna inför bikten och biktbehovet framträda på katolskt håll bl. a. i en undersökning, som den katolske religionspsykologen Georg Wunderle företog med huvudsakligt syfte att utröna känslorna inför bikten.¹ Wunderle använde rundfrågemetoden, och hans frågor besvarades av trettio fromma katoliker. Försökspersonerna n:r 1—13 voro män, av vilka 1—2 voro lekmän, 3—9 teologie studerande eller präster ("Weltgeistliche") och 10—13 munkar. De övriga, n:r 14—30, voro kvinnor, av vilka 14—19 hade världsliga yrken och 20—30 voro nunnor.² Samtliga voro för författaren kända som allvarliga och över sitt andliga liv reflekterande personer. På frågan, om några särskilda känslor brukar inställa sig inför bikten,³ svarar t. ex. försöksperson n:r 16: "Skam inför mig själv, inför Gud och biktfadern, och ångest och även ordentlig avsky. Men redan tanken, att jag skall mottaga ett sakrament, upprör mig eller hellre ängslar mig; därtill kommer också bekymmer för om jag har varit tillräckligt omsorgsfull i de enskilda styckena (av samvetsranssakningen)."⁴

Men mitt i all denna olust och ängslan, som försökspersonerna i allmänhet erfara inför bikten, kommer längtan efter

¹ G. Wunderle, Zur Psychologie der Reue, Tübingen 1921.

² Ib., s. 16.

³ Fråga n:r 14, ib., s. 14.

⁴ Ib., s. 34.

absolutionen som en övervinnande och pådrivande kraft. Så säger t. ex. försöksperson 29: "För detta pris, att åter ernå Guds kärlek, fogar jag mig då också i biktandets plikt, för vilken jag alltid känner ångest."¹ Och likaså försöksperson 5: "Tanken på bikten framkallar en viss olust men även ett slags begär (Verlangen)."² Det synes som om olusten inför bikten i mycket berodde på just metoden med den detaljerade samvetsexaminationen före och under bikten. Ofta måste det här röra sig om småsaker eller s. k. förlåtliga synder, som ju enligt läran icke behöva biktas. Man förundrar sig ingalunda över om i dylika fall, då den biktande icke vet med sig några svårare synder, denna samvetsundersökning kan kännas besvärlig och olustig. Men det finns också vittnesbörd om, att tanken på bikten känns som en befrielse, och detta särskilt då syndaren vet, att han begått en svårare synd. Det är sannolikt en ganska typisk distinktion, som försöksperson 13 gör, då han svarar: "Tanken på bikten är oangenäm och besvärlig för mig, om jag bara har förlåtliga synder, om jag däremot hade svårare saker att bikta, så var tanken på bikten en tröst för mig."³ När synden känns tryckande blir också behovet att bli av med den starkare. Längtan efter den slutliga befrielsen genom absolutionen övervinner hämningarna.⁴

¹ Ib., s. 48.

² Ib., s. 20.

³ Ib., s. 32.

⁴ Den katolska kyrkoläran har också uttryck för detta psykologiska förhållande, att behovet av och längtan efter absolutionen övervinna svårigheterna i boten. Så säger Tridentinum efter framställningen av kraven på en fullgiltig bikt: "Ipsa vero huiusmodi confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quae omnibus digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur." ("Men själva svårigheten i en sådan bekännelse och skammen att avslöja synderna kunde kanske synas vara någonting svårt, om den icke underlät-

Det är således ofta med mycket sammansatta känslor som de trogna katolikerna närma sig bikten. Samvetsångest, skamkänsla och rädsla äro avskräckande och tillbakahållande krafter, medan behovet, längtan att få tala ut om det som verkligen plågar och att få befrielse från det genom absolutionen äro pådrivande moment.¹ Det synes oss vara en god värdemätare på styrkan i bikt- och absolutionsbehovet, att detta i allmänhet besegrar de starka retarderande krafterna.

Detta behov ger också anledning till bikt på protestantiskt område, eller det skapar gynnsamma förutsättningar och reso-

tades av så många och så stora förmåner och tröstegrunder, vilka genom absolutionen på säkraste sätt bibringas alla dem som värdigt gå till detta sakrament.”) Anfört efter *H. Denzinger* och *C. Bannwart*, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg i. Br. 1928, 900, s. 297. Och på ett annat ställe i *Tridentinum* heter det om botssakramentets psykologiska effekt: ”Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, *reconciliatio* est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.” (”Men innebörden och verkan av detta sakrament är förvisso, i vad dess verkande kraft angår, försoning med Gud, en försoning, som hos fromma män och hos dem som med andakt taga del av detta sakrament stundom brukar åtföljas av samvetsfrid och stilla glädje tillika med en stark andlig tröst.”) *Denzinger*, 896, s. 294.

¹ Ytterligare exempel på de blandade känslorna inför bikten kunna anföras från *Ricarda Huch*. Hon meddelar sådana uttalanden ej blott från *Clemens Brentano* utan även från dennes bror *Christian* och från *Wilhelm von Schütz*. Av *Christian Brentanos* skildring av sin första bikt framgår, säger Huch, i vilket tillstånd, han då befann sig, och hur han på väg till bikten ”von Angst und Sehnsucht wechselweise gemartert und zum Himmel gehoben wurde, als ginge es zur Begegnung mit einer Heissgeliebten” (a. a., s. 239 f.). Huch tillfogar, att man vid läsningen av sådana skildringar får det intrycket, att det här rörde sig om ett tvingande behov hos själen att kasta av sig sin börda. Samma intryck ge också utsagorna från den tyska romantikens konvertiter i allmänhet om den välgörande verkan, de erforo av bikten (*Huch*, a. a., s. 238).

nans för bikten, då vissa själasörjare inbjuda till denna form av enskild själavård. Man kan i de fall, där bikten lanseras av enskilda själasörjare och väckelseledare, iaktta, att detta spontant ger upphov till ett flitigt bruk av bikt. Nyskapare bland protestantiska förkunnare ha med god psykologisk intuition känt, att bikten tillmötesgår ett ursprungligt behov hos människor att komma loss från sin synd, och deras biktinitiativ har givit anledning till en den enskilda själavårdens renässans, som visat att deras intuition varit riktig. Detta bekräftas genom ett studium av bl. a. oxfordrörelsen, den norske teologen Knud Krogh-Tønning, de tyska väckelseledarna Johann Christoph Blumhardt och Wilhelm Löhe, av Henric Schartau, av læstadianismen och den moderna oxfordgrupprörelsen.

I den högkyrkliga oxfordrörelsen var E. B. Pusey den främste propagandisten för en bikt efter katolskt mönster. 1846 höll han en universitetspredikan i Oxford om "nyckelmakten och den fullständiga absolutionen av syndare". Efter denna tidpunkt fick han ta emot biktande i växande antal från hela England. Vart han än kom, besöktes han av folk, som ville bikta och få absolution av honom.¹ En författare, G. Faber, ger ett vittnesmål om biktfrekvensen, då han säger, att det blev något mycket likt "a fashion" att bikta för Dr. Pusey.² Det är emellertid säkert felaktigt och alltför ytligt att stämpla detta bruk av bikten som blott och bart en yttre konvention. I en del fall kanske omdömet kan ha något berättigande, men i stort sett visar denna spontana tillströmning till bikten, att Pusey och med honom andra oxfordmän, särskilt John Keble,

¹ P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 2, Paris 1903, s. 98 f., jfr s. 54 ff.

² G. Faber, *Oxford apostles*, London 1933, s. 402.

med sin biktpraktik tillmötesgingo ett ursprungligt behov att bli av med synden och få en ny livsinriktning.¹

En protestantisk teolog, som i sin kyrkliga och teologiska åskådning mycket liknar oxfordrörelsens män, från vilka han också hämtade impulser, var norrmannen Knud Krogh-Tønning.² Han ivrade även för botens och absolutionens återinförande som sakrament och institution i den norska kyrkan, bl. a. i en skrift 1881.³ Året därpå tillträdde han befattningen som präst vid ett sjukhus samt tvångsarbetsanstalten och fattighuset i Oslo. Under sin verksamhet särskilt på tvångsarbetsanstalten fick han tydligen rika tillfällen att i praktiken studera nyttan av den privata bot, han tidigare i skrift talat för. Han klagar på grund av dessa nya erfarenheter över att protestantismen givit upp privatskriftermålet som fast institution. Han fick se många exempel på, säger han, "vilken välsignelse det allaredan medför att få tala helt ut, öppet och ärligt med sin själasörjare om sitt livs intimaste angelägenheter".⁴ Han ansåg, att välsignelsen skulle blivit ännu större, om han haft medel och befogenhet att avsluta bikterna med en ordentlig absolution. Befogenhet ansåg han sig emellertid ha genom sin egenskap av präst, och en formel skapade han själv, då kyrkohandboken ej hade någon sådan. Han kom härigenom att, som han säger, på samma sätt som de engelska ritualisterna

¹ E. S. Purcell har följande ord angående biktfrekvensen med anledning av oxfordmännens initiativ (Life of cardinal Manning, 1, London 1896, s. 497): "Penitents, wherever the Tracts for the Times and the sermons of Pusey and Keble reached, were springing up like blades of grass in the early spring."

² Han har skildrat sin utvecklingsgång i sina memoarer, En Konvertits Erindringer, Köpenhamn 1906, som här följes.

³ Kirkelige Vidnesbyrd om Absolutionen, Christiania 1881.

⁴ Krogh-Tønning, En Konvertits Erindringer, s. 108.

göra en ny "Tilsnigelse af katholsk Praxis".¹ Men detta gav honom stor tillfredsställelse i hans verksamhet. "Jag minns ögon, som strålade mig till mötes genom glädjetårar, och händer, som räcktes mig till innerligt tack efter en sådan handling, i synnerhet från sådana som menade, att de för första gången nu kunde andas fritt, sedan de i årtal hade gått under det tryckande oket av medvetandet om svåra synder, som de aldrig förr hade vågat bekänna för någon människa."²

Krogh-Tonning skrev detta, då han officiellt hade övergått till den katolska kyrkan.³ Men trots att hans omdöme om sin biktpraxis därför har en viss polemisk udd, finns det knappast anledning antaga, att detta minne av biktbehovet icke i huvudsak skulle motsvara hans verkliga erfarenhet som själsörjare.

Johann Christoph Blumhardt gav på 1840-talet i sin församling i Möttlingen i Württemberg upphov till en väckelse. Här kom bikten fram spontant och blev ett viktigt led i omvändelserna. Hur Blumhardt fick uppslaget till sin biktpraxis, framgår av hans egen skildring. Den förste, som kommer till honom för att få befrielse från sina samvetskval, är en på orten illa anskriven man. Han frågar Blumhardt, om denne tror, att det kan finnas någon räddning för honom. Prästen, som vill pröva mannens uppriktighet, säger till honom, att han skall bekänna sina synder. Mannen blir emellertid betänksam inför detta krav och går sin väg. Han är dock snart tillbaka, och vid tredje besöket ger han upp sitt motstånd och biktar för prästen. Men trots bikten var han i hög grad bedrövad, och inga trösteord hjälpte. "Han menade", säger Blum-

¹ L. c.

² L. c.

³ Övergången skedde i juni 1900 (*Krogh-Tonning*, a. a., s. 300).

hardt, "att jag måste förlåta honom i kraft av mitt ämbete, om han skulle bli fullkomligt lugnad."¹ Blumhardt tröstar honom med, att det nog skulle bli bra vid hans nästa besök. Redan påföljande morgon var emellertid mannen där igen och vidhöll sin önskan att få höra en förmilig absolution. Blumhardt gav honom den under handpåläggning. Han skildrar intrycket härav: "När han steg upp från sin knäböjande ställning, lyste hans helt förändrade ansikte av glädje och tacksamhet."²

Ryktet om syndarens bikt och förvandling spreds, och snart blev Blumhardt överhopad av folk, som ville bekänna och få absolution. Tillvägagångssättet vid den första bikten blev ett mönster för Blumhardts biktförfarande i allmänhet. Att han med sin biktpraxis mötte ett starkt behov hos sina församlingsbor, visas av det stora tilloppet till hans enskilda självård. Han besöktes av så många bikthågade människor, att hans krafter knappast räckte till för dem alla.³

På liknande sätt kom bikt och absolution att bli upptagna i den læstadianska väckelsen. Även här gick predikanten dem till mötes som plågades av sin samvetsångest och hade ett behov av att klart och tydligt få höra den gudomliga förlåtelsen, uttalad i ord. Det var predikanten Johan Raattamaa, som var upphovsmannen till denna praxis. Han hade 1848 kommit till Lainio by i Vittangi församling som lärare i en mis-

¹ F. Zündel, Johann Christoph Blumhardt, Giessen 1926, s. 157. Jfr Blumhardts ord i det följande (s. 157 f.): "Den Eindruck aber, den die Absolution auf mich und den Mann machte kann ich nicht vergessen. Eine unaussprechliche Freude leuchtete aus dem Angesichte des Mannes, und mir war's, als ob ich in eine ganz neue, mir völlig unbekannte Sphäre hineingezogen wurde, in welcher heilige Geisteskräfte rege würden."

² L. c.

³ Se Zündel, a. a., s. 160 ff.

sionsskola. På kvällarna samlades de äldre i byn till möten hos Raattamaa, som för dem läste Læstadii predikningar. Resultatet av dessa möten visade sig efter en tid. En stark botstämning grep åhörarna. På grund av den strängt lagiska, dömande och straffande karaktären i Læstadii förkunnelse råkade de i en förtvivlad ångest över synden och en sådan skräck för helvetesstraffen, att Raattamaa blev rådlös och inte visste, vad han skulle göra för att trösta de arma människorna.¹ "Liksom Luther i sin cell kastade de sig på golvet och vred sig som maskar i sina avgrundskval."² Då kom Raattamaa att

¹ I företalet till *Læstadii Kyrkopostilla* (Tammerfors 1901) ger Raattamaa själv en förklaring till (eller ursäkt för) denna lagiska predikan. Det gällde nämligen att i början av väckelsen väcka de alltför säkra människor, som Læstadius predikade för. Men för dem som kommit till tro skall evangeliet om syndernas förlåtelse förkunnas, säger Raattamaa. Ändock menar han, att ingenting är förändrat från Læstadii tid, då lagen fortfarande predikas som en "tuktomästare till Kristus". I själva verket är det ju här fråga om en i den personliga läggningen bottnande olikhet mellan Læstadius och Raattamaa. För den förre föll det sig naturligare att predika lag, för den senare att predika evangelium. Jfr klyvningen inom den senare læstadianismen i en mera evangelisk riktning, östlæstadianismen, återgående på Raattamaa, och en mera lagisk, västlæstadianismen, återgående på Læstadius (se C. Hasselberg, *Under polstjärnan*, Uppsala 1935, s. 288). I denna Raattamaas mera evangeliska läggning har man säkert också en stor del av förklaringen till att det blev just han som införde absolutionen i læstadianismen som en hjälp för de av synden plågade människorna. Læstadii predikningar läsas fortfarande på mötena, särskilt inom västlæstadianismen. (Se G. Bergfors, *Pörtenas folk*, Sthlm 1933, s. 136 och C. Edquist, *Ropande röster i ödemarken*, Sthlm 1916, s. 153).

² C. Edquist, a. a., s. 26. Andra fall, då liknande reaktioner uppstått på grund av Læstadii förkunnelse, berättar Læstadius själv om (Ens ropandes röst i öknen, 1853, s. 29). En krögarehustru "föll i ett hårdt samwetsqwal och måste flera dagar hålla sig till sängen". Något liknande berättas om Per Raattamaa (ib., s. 183). Ett fall, då en av den senare læstadianförkunnelsen påverkad lapp kommer i en fullkomligt förlamande syndaångest, anföres av G. Bergfors, *Från pörten och renvallar*, Sthlm 1934, s. 135 ff.

ta del av Luthers tankar om absolutionen. Han skall ha läst i Luthers kyrkopostilla en predikan på 1:a söndagen efter påsk över texten Joh. 20: 19—31.¹ Luther behandlar här nyckelmakten och hävdar klart, att denna tillhör varje kristen och i synnerhet dem som ha predikoämbetet. De ha Kristi uppdrag enligt evangeliet att hjälpa och trösta den medkristne, som är i nöd för sina synders skull och att lösa honom från hans synder med klara ord. Sannolikt ha, som læstadianismens senare avlösningsspraxis visar, Luthers ord om avlösningens formulering gjort starkt intryck på Raattamaa. För att absolutionen skall ha någon kraft skall den lyda så, säger Luther: ”Jag säger dig lös från dina synder, icke i mitt ej heller i något helgons namn eller för någon mänsklig förtjänsts skull, utan i Kristi namn och i kraft av hans befallning.”² Här mötte således Raattamaa Luthers reformatoriska grundidé om Guds oförskyllda nåd mot syndaren i uppmaningen att göra bruk av en ovillkorlig absolution i Kristi anda och på hans befallning. Raattamaa följde uppmaningen och tillsade de över sin synd förtvivilade människorna i Lainio syndernas förlåtelse utan förbehåll. Med ens förvandlades de ångestfyllda människorna och blevo jublande glada. ”De började i sin översvalande fröjd hoppa, dansa och omfamna varandra.”³

Detta Raattamaas förfarande blev sedan gillat av Læstadius själv, som särskilt betonar vikten av att absolutionen är

¹ Se C. Edquist, a. a., s. 26 och C. Hasselberg, a. a., s. 246. Predikan finns i den svenska översättningen av Luthers kyrkopostilla, utgiven 1753. Den återfinnes i Dr Martin Luther's sämtliche Werke 11, Erlangen 1827, s. 321 ff. och i Weimarupplagan av Luthers skrifter, 21, s. 289 ff., och 49, s. 143 ff.

² Citatet enligt Weimarupplagan, 21, s. 296.

³ C. Hasselberg, a. a., s. 247.

ovillkorlig.¹ Och så stadgades bruket bland læstadianerna, att syndaren skall bikta sin synd inför församlingen eller enskilt inför någon församlingsmedlem, vanligen predikanten, vilken därefter tillsäger honom syndaförlåtelsen.² Nyckelmakten tillhör egentligen församlingen, men predikanten begagnar den i församlingens namn. Vi få i ett följande kapitel tillfälle att särskilt betona predikantens ställning i församlingen. Verkan av absolutionen är i den senare læstadianismen vanligtvis densamma, som då den först brukades av Raattamaa i Lainio. Den ger upphov till en känsla av befrielse och glädje, som efter denna rörelses extatiska art ofta tar sig stormande uttryck.

Bikten har på senare år fått ny aktualitet inom protestantismen bl. a. genom oxfordgrupprörelsens energiska inträdande för densamma. Rörelsens "sharing" eller delgivning skiljer sig dock genom själva metoden från de i det föregående behandlade biktformerna, då bekännelsen här icke blott kommer från syndaren, som vill bli befriad från syndbördan, utan också från biktmottagaren själv. Det torde dock vara riktigare att beteckna biktmottagarens bekännelse som "vittnesbörd". Han talar om för den bekännande, ännu icke omvända syndaren vilka erfarenheter, han haft av den gudomliga nådens förmåga att befria från synd. Härigenom uppmuntras den biktande att gå vidare i sin bekännelse och fram mot sin defini-

¹ Læstadius talar med en viss ringaktning om den villkorliga formel, som prästerna i allmänhet bruka (*Læstadius*, Kyrkopostilla, 19:e efter Trefaldighet). Formeln för absolutionen i en læstadianförsamling kan lyda: "Dina synder förlåtas dig genom Jesu blod" eller "Jag förkunnar dig syndaförlåtelsen genom Kristi blod" (G. A. Fleege, Den læstadianska rörelsen i Kyrkslätt församling, Borgå 1910, s. 17. Och författaren tillägger: "Om ej denna formel användes, är förlåtelsen oviss").

² Offentlig bikt är ej obligatorisk. Den kräves i allmänhet för synd, som väckt allmän förargelse. För annan synd är det tillräckligt med enskild bikt (C. Hasselberg, a. a., s. 251).

tiva avgörelse och "livsförvandling". Genom detta utbyte av förtroenden vinnes en principiell jämställdhet mellan de båda agerande i bikten. Det förekommer följaktligen här ej någon form av absolution, som bikttagaren i kraft av sitt ämbete eller sin ställning meddelar. Absolutionen kan sägas vara ersatt av den tröst och vägledning, som den andligt mera erfarne bikttagaren ger genom att delge sina erfarenheter av den gudomliga nådens befriande verkan. Bikten blir ett led i den personliga förvandlingen. Genom uppgörelsen med det förflutna i biktens form vill man uppnå reningen från synden för att sedan kunna leva i den gudomliga nåden. I detta liksom i så många andra avseenden har rörelsen fått sin prägel av grundaren, Frank Buchman, som framhållit, att han efter upplevelsen av sin religiösa förnyelse fick klart för sig, att "hjärtat måste vara tömt på all synd, varje skymt av hans stridiga förflutna, om han skulle kunna kvarhålla känslan av det gudomliga".¹

Man skiljer inom oxfordgrupprörelsen mellan delgivning för en enskild person och offentlig bekännelse. Det förefaller emellertid, som om den egentliga bikten skulle vara den privata. Av skildringarna från offentliga bekännelser att döma torde det härvid i allmänhet vara fråga om vittnesbörd. Man "vittnar" enligt känt anglosachsiskt väckelsemönster om hur man övervunnit synden snarare än biktar i egentlig mening ännu ouppklarade synder. Det är om Guds makt att övervinna synden och människans natur, man där i allmänhet talar. En för gruppmötena ganska typisk form för detta vittnesbörd är sannolikt följande skildring av ett möte i Oxford: "Förvånad hörde jag bekännelserna av deltagare, ofta unga studenter,

¹ *Harold Begbie, Förvandlade liv, Sthlm 1934, s. 35.*

som med lysande ögon och glada hjärtan, med naturlig väl-talighet och humor skildrade, hur de hade kommit ifrån sina hämningar och svagheter, i det de utan förbehåll ställde sig till Kristi förfogande.”¹ Före vittnesbörd i denna stil inför församlingen går tydligen i allmänhet den privata bikten och överlåtelsen. Den offentliga bekännelsen kommer så att beteckna liksom den officiella anslutningen till rörelsen, inträdandet i gemenskapen, och den blir på samma gång ett stöd för den nyomvändes förmåga och strävan att fasthålla vid den nya livsinriktningen. Den tjänar sist och icke minst som propaganda för rörelsen, som en slags praktisk förkunnelse.

Delgivningen propageras inom grupprörelsen åtminstone på en del håll med en viss lagisk ensidighet. ”Så länge en människas synd icke blivit bekänd för andra, säga de, så länge har egentligen den människan icke på allvar gjort upp med sin synd.”² Motståndet mot bekännelsekravet tolkas gärna som högmod, som bevis på att den gamla människan med sin jagiskhet ännu har överväldat.³ En av Begbies sagesmän, betecknad ”Persona Grata”, som tydligen tillhör rörelsens mera markanta representanter, går så långt i hävdandet av biktens nödvändighet, att han säger: ”Jag tror inte det är överdrift att säga, att en människa aldrig kan bli verkligt vital, förrän hon bekänner sina synder för en annan människa. Jag känner en hel del människor, som bär på dåliga samveten och som tror, att allt är klart genom att bekänna sina synder i tysthet inför Gud och att uppriktigt försöka att icke begå dessa synder vidare. Sådana människor kunna aldrig hjälpa andra. Sådana

¹ J. F. Laun, *Under Guds ledning*, Sthlm 1934, s. 34.

² Sverre Norborg, *En märklig världsväckelse*, Sthlm 1935, s. 31.

³ Ib., s. 31: ”Det är något av inre högmod, som gör, att man icke vill bekänna på praktiskt, konkret sätt, vilken synd Kristus befriat en ifrån.”

människor ha inte den blekaste aning om, vad förlossning vill säga. De låtsas. Deras religion är en formsak. Deras liv är en död bokstav.”¹ Ensidigheten och överdriften i detta uttalande är ju påfallande. Men dylika yttranden om bikten från oxford-gruppens representanter visa ändå, vilken betydelse delgivningen har haft för deras egen livsförändring. Det är mot bakgrunden av dessa personliga erfarenheter, som uttalandena om biktens allena saliggörande verkan och universella betydelse böra förstås. Vittnesmålen från grupprörelsen om biktens avgörande betydelse äro talrika, och vi få i det följande tillfälle att studera flera sådana. De visa klart, att rörelsen med sitt krav på och sin metod för bikt tillmötesgår ett behov hos människor att tala ut om och bli befriade från sina synder. Man tar nog ej heller fel, om man tolkar en stor del av den uppmärksamhet och anslutning, denna rörelse fått, som förorsakade av att den gör bikten till ett så viktigt led i sin metod för livsförvandling och sålunda tillfredsställer biktbehovet.

Den ledande synpunkten för de exempel på kristen biktpraxis, vi i det föregående givit, har ju varit att se, i vad mån bikt- och absolutionsbehovet här gör sig gällande. Vi ha också kunnat konstatera, att det framträder med styrka inom den institutionella ramen i den katolska kyrkan och att det spontant springer fram, då tillfällen härtill öppna sig genom vissa själasörjares eller väckelseledares initiativ. Man kan slutligen för belysningen av biktbehovet ytterligare fästa uppmärksamheten på den så ofta omvittnade lättnadskänslan efter avlagd bikt. Vi få senare tillfälle att speciellt behandla denna

¹ *Begbie*, a. a., s. 122.

reaktion hos de biktande. Här må den påpekas som ett tecken på att bikten innebär avlastning av ett starkt psykiskt tryck och därför i många fall pressas fram trots eventuella försök till motstånd. Själva den själsliga situationen kan kräva ett uttryck, och behovet att bikta kan då framträda med elementär styrka.

Kapitel 2

AUKTORITETSBEHOVET

Att den biktande har ett behov av att möta en auktoritet i bikten synes framgå av en analys av hans själsliga situation före och under biktakten. Det kan då till en början framhållas, att det är tämligen självfallet, att den bikhågade icke gärna går till första bästa person med sin bekännelse, utan att han vänder sig till den han har förtroende för. Där bikten framträder som en av kyrkan sanktionerad institution och där dess resultat blir absolutionen eller i de fall, där kravet på absolution framträder spontant hos de biktande, där är det ju klart, att den biktande går till den som på grund av sin ställning kan ge denna avlösning. Man har behov av hans auktoritet som en garanti för biktens avsedda verkan, befrielse från synden. Också i de fall, där man icke kräver att få höra en formlig absolution, vänder man sig naturligt nog till en förtroendeingivande person, varvid förtroendet icke i första hand grundar sig på biktmottagarens yttre ställning utan på hans rent personliga egenskaper. Den biktandes auktoritetsbehov synes således klart framgå redan därav, att han i bikten avslöjar sitt livs innersta hemligheter och att han har en stark önskan eller drift att bli befriad från en tryckande skuldbörda,

vilken befrielse han väntar att få hjälp med hos bikttagaren.

Den biktandes auktoritetsbehov framstår än klarare, då man beaktar, att det icke blott är en momentan befrielse, han söker, utan också hjälp och ledning för sitt framtida liv. Den som allvarligt ångrar och biktar sin synd har i och med detta också vänt sig bort från synden och fattat ett beslut att undvika ett upprepande av den och leva ett bättre liv. I den katolska bikten kräves det till yttermera visso, att biktbarnet uttryckligen skall fatta detta beslut i sikte i den s. k. särskilda föresatsen. Men det är ingalunda alltid tillräckligt med detta beslut, det må vara aldrig så fast och klart utformat. Den biktande befinner sig ofta i ett krisartat tillstånd. Han har i allmänhet fått större klarhet om sig själv och sin natur genom biktakten, och han behöver biktfaderns hjälp och råd för att i framtiden kunna förverkliga beslutet att leva annorlunda. Just insikten om de egna svagheter, som göra vissa frestelser särskilt svåra att motstå, torde dessutom i många fall leda människor till bikt inför en förtroendeingivande själasörjare i förväntan på att de hos honom skola finna insiktsfulla och kloka råd, som kunna leda genom frestelserna. Den biktande kanske har haft den förkrossande upplevelsen av hur han gång på gång gjort sig skyldig till handlingar, som hela hans medvetna människa vänt sig mot och bekämpat såsom honom ovärdiga, oförenliga med den etiska norm, han uppställt för sig. Behovet av en auktoritativ ledning i en sådan situation torde vara ett ofta förekommande motiv för bikt. Den starka önskan att få ledning och bikttagarens förmåga att uppfylla denna önskan ger också förklaringen till vissa själasörjares anseende och berömmelse.

Auktoritetsbehovet kan liksom meddelelse- och biktbehovet vara olika starkt hos olika människor. Det anges vanligen som en viktig orsak till katolicismens lockelse på en del protestanter och religionslösa, att de i denna kyrka möta en auktoritet för tron och livet, som ej får ifrågasättas. Säkerligen är ofta just behovet av en bestämd personlig ledning för livsföringen ett viktigt motiv för övergången. Jämsides med behovet av ledning och auktoritet synes även biktbehovet gå. Konvertiten får båda behoven tillfredsställda i bikten, där biktfadern såväl tar emot hans bekännelse som ger honom direktiv för hans livsföring.¹

Vi anförde tidigare som exempel på ett starkt meddelelsebehov skalden Clemens Brentano. Hans exempel passar också här som illustration till ett utpräglat auktoritetsbehov. Brentano kände sig själv och uttalade före sin omvändelse, att endast den fullständiga underkastelsen under en andlig ledare motsvarade hans natur.²

Det är här frestande att våga kombinationen mellan meddelelse- och auktoritetsbehovet. Det förefaller onekligen, som om den mera utåtvände och meddelsamme eller, för att använda Kretschmers karakteristik av denna typ, "den sällskaplige" hade ett särskilt framträdande behov av auktoritet. Ty den som har lätt för att tala om allt han bär på, synes just härigenom visa, att han har ett behov att få gillande och erkännande eller omvänt klander men då också hjälp och ledning

¹ Se t. ex. *H. Fuglsang-Damgaard*, Privatskriftemaalet i Svensk teologisk kvartalskrift 1939, s. 54, där han allmänt säger, att den katolska kyrkan utövar stark dragningskraft på en del protestanter, emedan den har en fast biktinstitution: "og lang, uhyre lang er den Række af Konvertiter, der droges mod Rom, fordi de i deres Kirke savnede Skriftemaalet".

² *R. Huch*, a. a., s. 238.

att komma ut ur de klandervärda förhållandena, vilka av honom själv upplevts som outhärdliga. Å andra sidan synas de mera inåtvända och om sig själva förbehållsamma naturerna ha svårare att hänge sig åt en auktoritet och underordna sig dess förhållningsregler. Dock är det med all sannolikhet så, att behovet av en auktoritativ ledning i allmänhet är för handen i den biktandes situation.

Den store franske psykiatern Pierre Janet talar om auktoritetsbehovet ("besoin de direction") som ett mycket vanligt fenomen bland psykastenikerna, d. v. s. enligt hans terminologi de personer, som ha en alltför svag själslig disposition för att ensamma kunna möta och klara av livets problem.¹ Han anför många exempel på detta, hur t. ex. föräldrar stå som auktoriteter för sina barn eller hur mannen intar denna ställning i förhållande till sin hustru eller vice versa. Relationen kommer riktigt tydligt fram först i och med att auktoriteten förloras. Då kan den som stod i beroendeförhållande reagera neurotiskt och tvingas söka vård. Man kan se samma sak, säger Janet, hos personer, som lämnat klosterlivet och försöka leva ute i världen, hur de efter en tid längta tillbaka, då de känna sig ur stånd att leva utan klostrets noga fastställda disciplinära schema och dagliga rutin. Liknande fall äro de, där en tids militärtjänst medför nästan fullständig hälsa för en neurotiker, som ej kunnat klara sig under de friare formerna i det civila, där för mycket avhänger av hans eget initiativ. Janet påpekar även, att katolska biktfäder genom att pålägga sina biktarn bestämda livsregler mången gång kunnat hålla tillbaka utbrottet av en neuros.²

¹ *Pierre Janet*, Les médications psychologiques, 3, Paris 1919, s. 379 ff.

² "Le fait doit être fréquent car les psychasténiques doivent être nombreux dans les confessionaux" (ib., s. 384). I arbetet *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris 1903, s. 707, omtalar Janet, att han på grund-

Allt detta visar behovet av ledning hos psykasteniker, men vad som här avslöjas genom sjukdomens utbrott är ju blott en förstoring eller en accentförskjutning hos ett normalt mänskligt behov. Hos de sjuka har detta behov att stå under en auktoritet blivit det allt behärskande i själslivet, för vilket de hämningslöst givit vika. Att auktoritetsbehovet tillhör det normala själslivet och är djupt grundat i vår psykiska utrustning, det har ju för övrigt särskilt William Mc Dougall hävdad, då han som en av vårt psykes grundinstinkter antar underkastelseinstinkten, som ingenting annat är än en tendens att ställa sig under en auktoritets herradöme.¹

Vill man ha ett typexempel på detta auktoritetsbehov i sammanhang med bikt, kan man välja E. B. Pusey och hans förhållande till sin biktfader. Auktoritetskravet framträder med eftertryck i hans betoning av att biktfadern skall stå över det vanliga och alldagliga. Han skall vara en sakral person.

Detta krav hör samman med oxfordrörelsens allmänna kyrkobegrepp, hävdandet av institutionalismen, prästämbetets och sakramentens höghet.² Men Pusey's exempel visar, att detta för denna rörelses representanter var en religiös nödvändighet, att de verkligen upplevde och starkt kände det andliga innehållet i detta begrepp. Så upplevde Pusey auktoriteten i prä-

val av flera exempel ur Bossuets och Fénelons brev har kunnat konstatera, att dessa biktfäder vägledde neurotiska biktbarn. Han säger vidare, att han själv haft samarbete med biktfäder för en del av sina patienters ledning: "Jag bör också säga, att några präster, till vilka jag har skickat sjuka med några rekommendationer, ha fullt ut förstått den roll, jag bett dem spela" (a. a., s. 708).

¹ W. Mc Dougall, *Energies of man*, 3:e uppl., London 1935, s. 98. Jfr hans *Introduction to social psychology*, 10:e uppl. 1916, kap. III, s. 45 ff.

² Y. Brilioth, *Nyangelikansk renässans* (Kyrkohistorisk årsskrift 1923). Jfr biskopens av Gloucester, A. C. Headlam, förord till nämnda arbete i engelsk upplaga: *The anglican revival*, London 1925.

tens person, i hans roll som biktader och andlig ledare som ett för honom oundgängligt värde.

Pusey var en skrupulös natur. Han hade en oerhört stark skuldkänsla men kunde inte på länge förmå sig att bikta för någon, fastän han själv länge mottagit bikt. Han tyckte, att hans synder voro alltför svåra. Till slut fattar han dock beslutet att bikta för sin vän, en annan av samma rörelses förgrundsmän, John Keble. Två år före detta beslut skildrar han i ett brev till denne, hur han känner sin synd. Han är fylld av skam över hur han mitt i all barmhärtighet och ledning, som han fått från Gud, är fläckad och översållad med synd.¹ ”Jag vämjес vid mig själv. Om mig kan jag endast känna det som om en, som är överhöljd med spetälska från huvud till fot; så under beskydd som jag har varit, är det ingen, med vilken jag skulle kunna jämföra mig utan att finna mig värre. Och ändå, så skadad och full av sår som jag är, har jag en sådan avsky för mig själv, att jag ej vågar blotta mina sår för någon.”² Och detta fastän han själv så ofta sett, vilken hjälp bikt och absolution voro för dem som kommo till honom och biktade.

¹ H. P. Liddon, m. fl., Life of Edward Bouverie Pusey, 3, London 1894, s. 96: ”I am scarred all over and seamed with sin, so that I am a monster to myself.”

² Ib., s. 96. Till förklaring av detta oerhörda självfördömande bör framhållas, att Pusey hade den uppfattningen, att synden skulle betraktas från Guds ståndpunkt och att denna betraktelse skulle tjäna till att vinna den rätta ödmjukheten (*Brilioth*, a. a., s. 70 f.). I sammanhang härmed står askesen som Pusey tog mycket strängt som ett led i dödandet, mortificatio, av den egna syndiga naturen. Gud tänktes ta sin boning i människan, förenas med hennes natur. Därav följer det stränga kravet på helgelse för att människan skall renas och kvalificeras för uppgåendet i Guds oändliga kärleks hav. Detta är mystikens tankegångar och praxis. Pusey var också en äkta mystiker (se *Brilioth*, a. a., s. 115 ff., särskilt s. 122, not 7).

Ungefär två år efter detta brev råkar Pusey ut för en sjukdom och blir därpå benägen att göra upp räkningen med sig själv. Han skriver åter till Keble och nu för att be honom om en regel för den botgöring, han vill underkasta sig. Han har ett starkt behov av att ställa sig under en personlig auktoritet och betraktar det auktoritetslösa liv, han för, som ett onaturligt tillstånd.

Ett halvår senare kommer så äntligen Pusey's begäran, att Keble skall ta emot hans bikt. Keble svarar jakande och uppmanar vännen att ej gå för långt i självplågeri. Men Pusey förbereder sig med en oerhörd intensitet under en hel månad. Han iakttar den strängaste askes, han bär tagelskjorta närmast kroppen, ligger på en hård bädd och går så långt i fasta, att hans läkare varnar honom och säger, att han riskerar livet. I breven till Keble under denna tid framträder hans starka auktoritetsbehov. Han kallar Keble "father" och undertecknar "grateful" och "unworthy". Han är angelägen att markera avståndet mellan sig själv som penitent och Keble som biktfadern-auktoriteten. Pusey vill icke komma till Kebles prästgård som gäst. Och själva mötet mellan dem vid biktakten får inte störas av några alldagliga fraser eller handskakningar. Han skriver: "Kom till mig, när det passar Er; men när Ni kommer, kom som Guds präst. Om jag får be, tag icke i hand, gör ej heller något annat som hör till denna världen."¹

Så avlägger han sin bekännelse för Keble. Några dagar efteråt skriver han till honom ett brev, som karakteristiskt nog börjar: "My dearest Father", där han säger, att han ej kan tvivla på, att han genom Kebles ledning och nyckelmakten

¹ "If I might ask do not shake hands or — anything of this world" (*Liddon*, a. a., s. 100).

mottagit Guds nåd så som aldrig förr. Allting synes honom nu annorlunda. Och hur dåliga hans böner än äro i hans tycke, så känner han ändå, att han har en kärlek och ett hopp, som han aldrig tidigare hyst. Och han känner sig helt förvandlad; det synes honom, som om det gamla syndiga jaget helt och hållet utplånats genom bikten.

Vid sin bikt för Keble hade Pusey medfört detaljerade regler för sin livsföring, som han underställde sin biktfaderns auktoritet.¹ Han hade tidigare enträget begärt att få disciplinära regler av Keble för sin botgöring. Denne hade ej velat ge några bestämda föreskrifter utan hade, som han brukade göra i fråga om sina andra biktbarn, låtit Pusey själv finna de förhållningssätt och övningar, som passade hans natur. Keble underkastar emellertid nu de av Pusey medförda reglerna en noggrann granskning. Han varnar och avråder Pusey på en del punkter och finner andra efterföljansvärda. Många av dem vill han själv försöka. Man kan häri se ett tecken på, hur Keble liksom vill värja sig för vännens alltför höga uppskattning av auktoriteten i hans person. Detta framgår också av ett svarsbrev på Pusey's ovan omtalade skrivelse, där denne skildrade sina upplevelser i bikten. I Kebles brev återklinga som ett eko från Pusey uttryck för stark självanklagelse. Emellertid är hans roll som auktoritet för Pusey ett faktum, som består genom åren. Pusey brukade avlägga bikt för Keble minst tre gånger om året. Och Keble måste acceptera sin ställning icke bara för Pusey's skull utan också på grund av den uppfattning om kyrkan och prästämbetet, han själv representerade.

¹ Reglerna hade en bestämd praktisk karaktär. De voro avsedda för den disciplin av viljan, som utmärker oxfordrörelsen med dess krav på helgelse och fullkomlighet (*Liddon*, a. a., s. 104; jfr *Brilioth*, a. a., s. 48 ff.).

Det framgår således av en analys av den biktandes själsliga läge och av tydliga exempel, att han har en stark önskan att möta en auktoritet i biktmottagarens person. Dennes ställning konstitueras alltså från biktbarnets synpunkt sett därav, att han uppfyller biktbarnets önskan att bli löst från synden genom en absolution eller genom att på annat sätt skapa vissheten om att Guds nåd är verksam i syndarens läge. Genom att välja en biktfader, som anses kunna åstadkomma detta, har biktbarnet på förhand liksom skapat sig garantier för att bikten skall ha den åsyftade verkan. Dessutom konstitueras biktfaderns auktoritet från biktbarnets synpunkt genom den förmåga att vägleda och ge råd, som man tilltror honom. Vissheten om att dessa behov, som tydligt framträda i den biktandes situation, skola bli fyllda, synes utgöra den väsentliga orsaken till biktbarnets förtroendekänsla för sin biktfader.

Vi skola närmast se, hur kyrkan eller samfundet och de enskilda själasörjarna tillmötesgå den biktandes auktoritetsbehov, hur de med andra ord bygga upp biktmottagarens auktoritativa ställning.

Kapitel 3

BIKTFADERNS AUKTORITET

Den katolska kyrkan möter människornas absolutions- och auktoritetsbehov med sin lära om botens sakrament och om prästen som den med gudomliga kvaliteter utrustade sakramentsförvaltaren och sedliga auktoriteten. Genom prästvigningens sakrament har Gud själv gjort prästen till sitt redskap i världen. Denne har undfått en "outplånlig karaktär", som skiljer honom från alla profana människor och gör honom skickad att utföra sin uppgift som medlare mellan Gud och människor, ja att träda i Guds ställe inför människorna.

Som själasörjare visar prästen, säger en katolsk författare, sina utomordentliga kvaliteter genom "det apostoliska nitet, kunskapen om Guds vägar och den övernaturliga visheten".¹ Men det är icke till fyllest med dessa gåvor, när det gäller prästens förutsättningar som funktionär i själva botsakramentet. De uppräknade egenskaperna kunna vara verksamma även utanför detta. Som sakramentsförvaltare tillkommer honom också en speciell gudomlig instinkt, vilken leder honom, när han skall ge penitenten anvisning på läkemedel mot synden och ledning för framtiden.²

¹ R. P. F.-D. Joret, a. a., s. 227.

² Ib., s. 229.

Föreställningen om prästens höga ställning bibringas alltså katolikerna genom själva trosläran. Den troende katoliken accepterar utan vidare prästens auktoritet och därav följer, att han på förhand är beredd att lyda prästens biktråd, att i allo rätta sig efter hans direktiv för den framtida livsföringen.¹

Hävdandet av den prästerliga auktoriteten är inom katolska kyrkan en integrerande del i lärobyggnaden. Det hör samman med kyrkobegreppet och sakramentsläran. På protestantiskt håll, där prästens auktoritet ej har samma stöd i den dogmatiska åskådningen, framhäves den, då det är fråga om bikt, på annat sätt. På en del håll närmar man sig den katolska institutionalismen, på andra håll åter kan man iaktta, hur prästens auktoritet växer fram ur hans ställning som väckelseledare och religiös personlighet. För övrigt är det ofta ingen skarpare gräns mellan det stöd för sitt anseende, som prästen har av själva kyrkoinstitutionen, och det som följer av hans personliga kvaliteter. Vi skola i ett följande kapitel se, att det även inom katolska kyrkan med dess principiella institutionalism visar sig, att biktfaderns personliga egenskaper kunna spela en avgörande roll för biktens verkan och betydelse för biktbarnets andliga förnyelse.

Det låg i linje med den högkyrkliga oxfordrörelsen med dess institutionella karaktär, att man där också som vi sett starkt betonade prästens auktoritet som biktfader och själsörjare. I en deklaration av de ledande oxfordmännen 1873 angående bikt och absolution sammanfattas deras uppfattning

¹ Kyrkans auktoriteter fordra dessutom, att var och en skall ställa sig under en prästs ledning. En av kyrkans lärare, *Vincent Ferrier*, går så långt, att han påstår, att Gud icke beviljar sin nåd åt den som, fastän han har tillfälle därtill, icke ställer sig under en prästerlig ledning för att komma framåt på helgelsens väg (*Joret*, a. a., s. 224).

av prästens befogenheter i dessa stycken.¹ De referera till den anglikanska kyrkans prästvigning, där till var och en av de invigda Jesu ord till lärjungarna (Joh. 20: 22 f.) uttalas: "Tagen emot helig ande! Om I förlåten någon hans synder, så äro de honom förlåtna; och om I binden någon i hans synder, så är han bunden i dem." De tänka i föreliggande sammanhang ej på den allmänna absolutionen i den gemensamma gudstjänsten utan på absolutionen till den enskilde, vilken också påbjudes i Common Prayer Book vid de tillfällen nämligen, då det gäller besök hos en sjuk, som är plågad av sina synder och därför bör uppmuntras att bikta dem. Han skall då enligt gällande ordning absolveras med en distinkt och villkorslös absolutionsformel.² Denna ordning utsträcka oxfordmännen till att gälla ej blott den sjuke utan även alla andra, som plågas av sina synder. Även dessa böra uppmuntras att bikta och därefter absolveras med den av kyrkan godtagna formeln. Oxfordmännen vilja dock ingalunda göra bikten obligatorisk. De vilja blott uppmuntra till den och öppna vägen till denna i kyrkan bortglömda möjlighet till befrielse och rening.

I betoningen av nyckelmakten som ett prästerligt privilegium ligger ju i och för sig en dragning mot den katolska läran om prästens sakrala natur. Man har också inom oxfordrörelsen fått värja sig mot beskyllningar för "romerskt väsende", bl. a. just när det gällt bikt och absolution. E. B. Pusey finner det angeläget att framhäva skillnaderna i förhållande till Rom. I ett brev av 1836³ anför han som de viktigaste skiljaktig-

¹ *Liddon*, a. a., 4, London 1897, s. 266 ff.

² "Our Lord Jesus Christ, Who hath left power to His Church to absolve all sinners who truly repent and believe in Him, of His great mercy forgive thee thine offences: And by His authority committed to me, I absolve thee from all thy sins, in the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen." (Ib., s. 267 f.)

³ *Liddon*, a. a., 1, s. 401 ff.

heterna, att boten i den anglikanska kyrkan ej är ett sakrament som i den romerska. Där är den ett andra dop, som fullständigt utplånar synden; i den anglikanska kyrkan är den "en underpant på Guds framtida barmhärtighet" men intet fullständigt utplånande av synden. I det romerska botsakramentet uppträder prästen som domare över människan och går till rätta med henne för att utröna hennes synders natur och de närmare omständigheterna kring dem. Ej så hos oss, säger Pusey, här är prästen endast präst, Guds verktyg, som har fått i uppdrag att meddela hans förlåtelse till syndaren genom absolutionsformeln.

Det vill synas, som om Pusey's distinktion åtminstone på den första av dessa punkter vore svår att upprätthålla. Absolutionen skulle ju vara ovillkorlig. Skall den då ha något innehåll bör väl detta vara ett utplånande av synden eller vad som utsäges i formeln, "jag löser dig från alla dina synder". Och beträffande skillnaden mellan den rent "ministeriella" och den dömande befogenheten hos prästen blir den troligen i praktiken ej så stor, då det ju också gäller för den anglikanske biktfadern att ordentligt fråga ut den biktande om hans synd och dess anledningar för att kunna ge honom de individuellt avpassade biktråden. Det är utmärkande just för Pusey som biktfader, att han var utomordentligt noga i sin analys av de biktande, så noga att han givit anledning till mindre smickrande omdömen från sina kritikers sida.¹

Alltnog, oxfordmännen togo fasta på de möjligheter, som den engelska kyrkoordningen gav för att framhäva prästens befogenheter och auktoritet som biktfader. Vi sågo, hur t. ex. Pusey var mycket angelägen att framhålla för Keble, att denne

¹ *Faber*, a. a., s. 402. Hans noggrannhet tolkas här illvilligt som en morbid överbetoning av en medfödd nyfikenhet!

skulle uppträda med auktoritet. Vi tolkade detta som dikterat av Pusey's behov av en fast ledning. Det kan naturligtvis också sägas sammanfalla med Pusey's program för höjandet av prästens auktoritet som biktfader. Pusey krävde för sin egen del respekt för det prästerliga uppdrag, som Gud hade benådat honom med. Därom vittnar bl. a., att hans penitenter använda epitetet "Father" för honom,¹ vilket han tydligen senterade och själv använde, då han ställt sig under Kebles ledning.

Hos H. E. Manning, som före sin övergång till Rom också kan räknas till oxfordrörelsens män, tog sig auktoritetskravet ganska originella uttryck. Redan de yttre arrangemangen och hans eget högtidliga uppträdande vid mottagande av bikt voro anlagda på att bibringa botgöraren stor respekt. Han tog emot penitenten i kyrkan och satt därvid gärna i en stor karmstol framför altaret. Botgöraren fick så böja knä framför honom och i denna ställning framlägga sin bikt.³

En av dem som biktat för Manning berättar, att denne tog emot honom i sin tomma kyrka och trädde fram för altaret i prästkappa med kyrkohandboken i stort folioformat i händerna.⁴ Han bjöd den biktande falla på knä vid altarringen och läste så ur boken en högtidlig bön: "Förnya i honom, o kärleksrike Fader, det som har blivit fördärvat genom djävulens list och ondska eller genom hans egen köttsliga vilja

¹ *Thureau-Dangin*, a. a., 2, s. 98.

² *Manning* gick visserligen i mycket sina egna vägar men bekände sig dock offentligt till traktarianismen och stod i livlig förbindelse särskilt med *Newman* (se *Thureau-Dangin*, a. a., 2, s. 82 ff.). Han var också medförfattare till traktat 78 (*Liddon*, a. a., 3, s. 479).

³ Att *Manning* liksom andra av oxfordrörelsens män mottog bikten i själva kyrkorummet, hör säkerligen samman med denna rörelsens allmänna strävan att accentuera kyrkorummets helgd och roll som centrum för församlingens religiösa liv (se härom *Brilioth*, a. a., s. 141 ff.).

⁴ *E. S. Purcell*, *Life of cardinal Manning*, 1, s. 493, noten.

och bräcklighet.” ”Jag har aldrig glömt det djupa allvaret i dessa ögonblick”, säger berättaren. Han gjorde därefter sin bekännelse med stort allvar och fast beslutsamhet att bekämpa synden. Något utfrågande om synderna förekom ej. Absolution avslutade akten.

Purcell sammanfattar de olika vittnesmålen om Mannings biktpraxis: ”Hans sätt var högtidligt, ytterst imponerande och ’nästan skräckinjagande (awful)’, som en av hans penitenter beskrev det. Han talade med fullkomlig säkerhet och auktoritet, som en som har ’nycklarna’ i sin hand. Han tillät aldrig någon för ett ögonblick att glömma sin ställning som botgörare på knä framför honom, på knä såväl psykiskt som fysiskt.”¹

Men kravet på auktoritet med därtill hörande improviserade arrangemang avskräckte icke människor från att bikta för Manning. Tvärtom, folk kände sig dragna till denne imponerande själasörjare, som var känd för personlig fromhet och klokhet.²

Ett liknande exempel, där kyrkoinstitutionen och prästämbetet starkt betonas, erbjuder den tyske själasörjaren, Wilhelm Löhe.³ Han hade vid sitt tillträde till kyrkoherdebefattningen i Neuendettelsau i Bayern 1837 mött en väckelse. Han menade, att väckelsen skulle gått spårlöst förbi, om han ej genom privatbikten fått möjligheter att uppehålla den nya andan hos församlingen. Löhe propagerade för bikten i sin förkunnelse. Hans vädjan vann anklang, så att det snart blev regel för det över-

¹ Ib., s. 494.

² Purcell anför emellertid också vittnesmål, som visa, att Mannings uppträdande ibland kunde kännas alltför imponerande och ”awful”. Många av dem som kommo till honom blevo så överväldigade av hans stränghet och den bergfasta tro, som han utstrålade, att de inte ens vågade komma fram med sina tvivel och svårigheter. (Ib., s. 497.)

³ J. Deinzer, Wilhelm Löhes Leben, 1—3, Nürnberg och Gütersloh 1874—92. Se särskilt kap. ”Löhe als Beichtvater”, del 2, s. 157—169.

vägande flertalet av hans församlingsbor att bikta för sin präst, innan de gingo till nattvarden. Löhe lade stor vikt vid biktens institutionella karaktär och följaktligen också vid prästens auktoritativa ställning.¹ Detta framgår bland annat av tillvägagångssättet vid anmälan till nattvarden. Den skedde i kyrkan efter veckogudstjänsten på fredagen närmast före den söndag, då nattvarden skulle firas. Löhe stod vid ett bord mitt i koret, och en efter en fingo de hånade gå fram till den myn-
dige mannen. "Med en flyktig men genomträngande blick"² mönstrade han dem. De som hade gjort sig skyldiga till någon svårare förseelse fingo stanna kvar till sist för att åhöra Löhes strafftal och botförmåningar. Först efter ånger och bot fingo de absolution och tillstånd att gå till nattvarden.

Prästens och den kyrkliga institutionens höghet betonades också i själva anordningen för privatbikten. Löhe tog alltid emot de biktande i kyrkans sakristia. Till en början åhörde han här bikten stående, "då en av hans företrädare hade låtit hugga sönder biktstolen",³ som han med beklagande säger. Senare fick han emellertid biktstol, åtminstone i den diakoniss-

¹ Beträffande Löhes "katoliserande tendenser", se *Krogh-Tonning*, a. a., s. 74 f. Krogh-Tonning, som var särskilt intresserad av Löhe på grund av dennes "romaniserande tendenser", omtalar, att man en tid väntade, att han skulle ta steget fullt ut och övergå till katolska kyrkan. Härav blev emellertid intet. I vårt sammanhang är det av särskilt intresse att se, vilken vikt Löhe lade vid prästämbetet och sakramenten. Här stod han tydligen mycket nära den katolska uppfattningen. Såväl sakramentalismen som den höga uppskattningen av prästens ämbete framstår i blixtbelysning, när man konfronteras med Löhes åsikt, att ordinationen gjorde prästen principiellt överlägsen lekmännen. Se *G. Wehrung*, Wilhelm Löhe und seine Lehre von der Kirche (*Theologische Literaturzeitung*, 1941, sp. 177 ff.): Löhe "liess durch die Ordination den Amtsträger gerade über den Stand des allgemeinen Priestertums erhoben werden" (sp. 180).

² "Mit einem flüchtigen, aber durchdringenden Blick des gewaltigen Auges musterte er die Herantretenden" (*Deinzer*, a. a., 2, s. 168).

³ *Ib.*, s. 159.

anstalt, vars andlige ledare han var. I dessa former utvecklade Löhe enligt sin beundrande biograf en stor själasörjares egenskaper. Han präglades särskilt av en "högtidlig värdighet i hela sitt beteende gentemot biktbarnet".¹ Bikten avslutades med absolution, vilken Löhe uttalade stående. Den stränga samvetsrannsakingen avlöstes så av nådestillsägelsen, och bötgörarens fruktan och förkrosselse av en befrielsens känsla, vilken i detta fall på grund av biktfaderns stränghet måste ha upplevts med särskild intensitet.²

Har den prästerliga auktoriteten i hittills anförda fall hävdats i första hand genom betoningen av kyrkan som institution och prästämbetets höghet, skola vi i det följande finna, att biktfaderns auktoritativa anseende också kan framgå av hans roll som väckelseledare och framför allt av hans personliga kvaliteter.

Så var t. ex. förhållandet i Johann Christoph Blumhardts fall. Väckelsen i hans församling i Möttlingen kom ordentligt i gång först sedan han börjat mottaga bikt.³

Preludierna till väckelsen utgjordes av tre märkliga fall av helbrägdagörelse genom Blumhardts åtgärder. I församlingen funnos tre syskon, som tydligen ledo av svåra hysteriska rubbningar, vilka både av dem själva och Blumhardt tolkades som djävulsbesatthet.⁴ Efter långvarigt och mödosamt arbete med

¹ Ib., s. 164.

² Deinzer ger ett värtaligt om också en smula bombastiskt uttryck för detta, då han säger om absolutionen i Löhes mun: "Wie tröstlich klangen dann diese hohen Gottesworte und wie giengen sie den Seelen ein, lindern der als Oel und Balsam, erfrischender als Thau, süsser als Honig und Honigseim" (l. c.).

³ Jfr kap. I, s. 28 f.!

⁴ Blumhardt utgav 1850 en redogörelse för sin mest uppseendeväckande helbrägdagörelse, den av Gottliebin Dittus, som blev så återställd, att hon senare kunde tillträda och sköta en plats som lärarinna vid den av Blumhardt inrättade småbarnsskolan. Skriften utkom på nytt 1934 (se recension av Emil Ott i Theologische Rundschau 1937, s. 369).

dem lyckades han till slut föra dem till hälsa genom bön och handpåläggning. Man kan lätt tänka sig, vilket intryck detta måste ha gjort i församlingen.¹ Blumhardt konstaterar också bekymrat, att många människor senare hellre ville tala om detta botande och veta mer om det än om väckelsen.² Säkertligen ha dessa helbrägdagörelser haft stor andel i att Blumhardts appeller om ett intensifierat andligt liv i församlingen verkligen funno gensvar hos åhörarna. Och sannolikt ha de också bidragit till att man började anlita honom som läkaren för den inre splittring, vars realitet, man blev fullt på det klara med inför hans allvarliga botpredikan.³

Annars finna vi hos Blumhardt inga yttre arrangemang eller rituella handlingar, ägnade att imponera på botgöraren och framhäva institutionens och prästämbetets höghet. Men han hade ett mycket effektivt sätt att betona själva biktens allvar. Han lät botgörarna komma minst tre gånger, innan han gav dem absolutionen. Han tillät ej att man lättvindigt klarade av bikten, utan han krävde ett ordentligt genomträngande till syndens kärna, en analys, som skulle göra det möjligt för själsörjaren att ge råd för framtiden för att få till stånd en penitentens verkliga frigörelse. Först sedan denna analys blivit till biktfaderns belåtenhet, gav han absolution.⁴ Med detta förfa-

¹ Botandet betecknas som "der Kampf", och Zündel säger, att denna kamp förde med sig "en högtidlig stämning i församlingen" (a. a., s. 153).

² Zündel, a. a., s. 152.

³ Märk, att datum för "kampens" slut anges till den 28 december 1843 och att den förste i raden av botgörare anmäler sig hos Blumhardt nyårsafton samma år (hans fall är skildrat i kap. 1, s. 28 f.).

⁴ Blumhardt kunde dock göra undantag från regeln, att man skulle komma minst tre gånger före absolutionen. Han kunde i ömmande fall ge den vid första besöket, då den biktande visade sig alltför upprörd och översiggiven på grund av sina synder (Zündel, a. a., s. 159). Här påminnas vi om Raattamaa och læstadianerna.

rande hade således allvaret i bikten blivit vederbörligen framhävt. I och med detta hade Blumhardt också stärkt sin auktoritet som bikt-fader, vilken dock djupast sett hade sin grund i hans personliga egenskaper som själasörjare.

I Blumhardts fall uppbyggdes således hans auktoritet genom det anseende hans helbrägdagörelser gävo honom, genom den andliga kraft, han visade som förkunnare, och även genom hans betoning av själva biktens allvar och av de erfarenheter, de biktande fingo av hans förmåga som själasörjare.

Om man bortser från helbrägdagörelserna, kunna samma faktorer anses ha utgjort grunden till uppskattningen av Henric Schartau som bikt-fader. Såvitt jag har kunnat finna, propagerade han ej för bikt, men besöktes ändå av stora skaror människor, som ville lägga fram sina svårigheter för honom. Man kanske därför i hans fall snarare borde tala om själavårdande samtal än bikt i teknisk mening, men gränsen är här på protestantisk mark ofta flytande. I det själavårdande samtalet ingår väl alltid någon form av bikt. Och den uppskattning, Schartau vann, är av intresse i vårt sammanhang, då den visar, hur en väckelseledare kan få stor auktoritet som bikt-fader. Som sådan var han halvt gudomlig i de biktandes ögon. Vi lyssna till P. G. Ahnfelts bekanta skildring, som i all sin korthet ger en pregnant bild av Schartaus myndighet och betydelse för de biktande. Ahnfelt skildrar sina besök hos Schartau för enskild själavård: "Då mottog mig den apostoliske mannen som en andelig fader, och det var verkliga högtidsstunder jag tillbragte hos honom. Hans inre kammare var en riktig helgedom, ett sanctuarium, dit man ej ingick utan beredelse genom bön. Knäböjande personer lågo här och der i yttre rumet, en och en insläpptes i sender, och ut gick ingen utan varaktiga intryck. Det är icke för mycket sagdt, hvad

någon om honom yttrat, att en helgongloria ofta omstrålade hans ansigte. Glansen deraf var aldrig större än när man såg honom på nära håll, i enrum, uti hans djupt i huset ingående, halfdunkla studerkamare.”¹

Den genuine väckelsepredikanten kan med sin förkunnelse vinna ett behärskande inflytande på sina trogna. Han kan spela på den omskakade människan som på ett känsligt instrument. Särskilt gäller detta inom en extatisk rörelse som læstadianismen. Som exempel välja vi en på själsyn baserad skildring av ett læstadianmöte.²

Predikanten börjar med en botpredikan, där han skildrar syndarens elände och de helvetesfasor, som vänta honom i det kommande livet. ”Runtom i pörtet gå dyningarna av predikantens ord. Män och kvinnor stöna i ångest. Kvinnor falla i vanmakt. Bland ångestropen höres förskräckta barns gråt. Men då pörtet till sist blir fullt av skräckslagna människors jämmar, låter predikanten en ny ton ljuda. En stråle av ljus genomtränger plötsligt mörkret. Det finns räddning. Den fulla och hela bekännelsen är vägen dit. Det uppstår rörelse bland mängden. En efter annan och snart flera tillsammans få kraft att bekänna, vad som bundit och kvalt deras samveten kanske i många år. Det kan vara mycket mörka ord om synd och last, men det innebär en befrielse utan gräns att bära fram det i dagen. — — Då syndabekännelsen (bikten) uttalas, erfara somliga en sådan befrielse i sina hjärtan, att det synes dem, som om de inte mera höra jorden till. På samma gång är det, som om något måste uppfylla det tomrum i hjärtat, som uppstått, då synden drivits därur. Där strömmar vid prästens målning av himmelens härlighet en sådan salighet, att

¹ P. G. Abnfelt, Studentminnen, Helsingborg 1857, 1, s. 89.

² Märta Edquist, Lars Levi Læstadius, Sthlm 1922, s. 136 f.

hjärtat vill sprängas. De föra handen till strupen, som ville de kvävas. Då brister spänningen. Den löses i ett jubelskri." Liikutuksian börjar.

Denna skildring avser ett väckelsemöte, där många ännu icke "väckta" deltaga. Den visar, att bikten betecknar ingången i församlingen, upptagandet i de troendes gemenskap. Men den praktiseras också av de "väckta", av församlingsmedlemmarna som ett ofta upprepat purgatorium för de svåra synderna.¹ Bikten kan som vi sett avges inför församlingen men också privat inför predikanten, vilken i allmänhet utdelar absolutionen i församlingens ställe. Just denna befogenhet förlänar predikanten en ytterst auktoritativ ställning utöver den som följer med hans roll som väckelsepredikant.

Carl Edquist säger om den vördnad och respekt, dessa predikanter förmå framkalla: "inom västlæstadianismen ser det ut, som om det stora flertalet inte skulle känna någon annan Gud än predikanterna".² Och han återger en något karikatymässig skildring av livet i en västlæstadiansk by: "Människorna leva sitt själviska liv. Någon brodershälsning förekommer inte, då de mötas. Ofta gräla de på varandra, och än oftare tala de illa om varandra. Men så kommer bud, att predikanterna skola komma. En vecka före samlingen blir byn som född på nytt. Människorna bliva så vänliga och kärleksfulla mot varandra. När de mötas, taga de varandra i famn och hälsa med 'Guds frid'. Det är en ljuvlig adventstid. Under mötet är allt gott och väl, många bekänna sina synder och få mottaga syndernas förlåtelse. Och stor rörelse är det i byn. Likutuksians ljuvlighet få många erfara."³ Men när predikanterna ha rest, blir det som vanligt igen. Friden är slut, och man lever som vanliga

¹ Jfr Carl Edquists skildring nedan!

² Carl Edquist, a. a., s. 152.

³ Ib., s. 152 f.

syndare, tills nästa besök av de mäktiga gudsmännen annonseras.

Det är ju tydligt, att man i læstadianismen genom bikt tvånget och den starka betoningen av predikantens roll har ett drag av institutionalism, av objektiv frälsningsanstalt, som egentligen borde vara oförenligt med ett församlingsbegrepp, som baserar sig på föreningen av de kristna, som haft likartade religiösa erfarenheter, med andra ord föreningskyrkobegreppet.¹ Biktfaderns ställning får härigenom alltså viss likhet med den katolske prästens. Men till sist är det väl ändå så, att de personliga kvalifikationerna, den personliga övertygelsen och förmågan, äro förutsättningarna för tillträde till och förvaltande av predikantämbetet bland læstadianerna, och att således predikantens roll som väckelseledare är grundläggande för hans auktoritet, vilken dock kraftigt understrykes av hans befogenhet som bikttagare och absolutionsutdelare.

Vill man ha ett modernt exempel på en biktfader, som grundar sin auktoritet uteslutande på sin ställning som väckelseledare och på sina personliga egenskaper i övrigt, kan man med fördel välja Frank Buchman.

Som ledare för oxfordgruppens väckelse har Buchman a priori en position, som inger en känsla av förtroende och respekt hos dem som närma sig honom. En berömd väckelseledare, som färdas från land till land, från stad till stad, emotses med stora förväntningar, vart han än kommer. Man har hört talas om hans förmåga att inverka på människor. Själva framgången av väckelsen är ju ett tecken på detta. Hans ankomst förberedes kanske av några utskickade; några av ortsborna ha even-

¹ Carl Hasselberg framhåller den esoteriska karaktären i læstadianernas församlingsuppfattning, vilken han betraktar som grundad i biktkravet och församlingens nyckelmakt (a. a., s. 257 f.).

tuellt tidigare deltagit i gruppmöten och skildrat sina intryck. Man har läst om rörelsen i böcker och tidningsartiklar, och man har fått inbjudningskort till det stora mötet. När ledaren med sina medhjälpare, sitt "team", närmar sig, är stämningen väl upparbetad. Ledaren inträffar på platsen i "det psykologiska ögonblicket". Man deltar i mötet av olika motiv, en del kanske av ren nyfikenhet, andra av djupare andligt behov. Så hör man Buchmans medhjälpare avlägga vittnesbörd om sin förvandling, och några av ortens egna instämma. Man känner sig slagen av all denna uppriktighet. Den träffar många människor som anklagelser mot deras eget sätt att leva. De vilja höra mer om vägen till ett nytt liv. De vilja gärna träffa rörelsens ledare. Han måste ju vara en verklig själasörjare och livsförvandler, som har kunnat åstadkomma sådana resultat.¹

Väckelseledaren är vid ett sådant enskilt sammanträffande en auktoritet, som förbehållslöst accepteras av mindre kritiska. De äro färdiga att genast ta emot hans råd och anvisningar. Frank Buchman är tydligen själv väl medveten om sin ställning och om värdet av ett auktoritativt uppträdande, när han har en ännu osäker och tvekande människa framför sig. Till den som tvekar att bikta kan han ge en klar befallning att göra det. Eller han kan till en person, som har svårt att avgöra sig, rikta en uppmaning att genast följa med "teamet" på en evangelisationsturné.² En av Buchmans mera kritiskt inställda anhängare upprördes en gång över ledarens diktatoriska till-

¹ Se t. ex. märket "Princetons" upplevelse, skildrad av Begbie, a. a., s. 153 f. Jfr för övrigt J. B. Pratts skildring av hur den psykologiska bakgrunden för en väckelseledares framträdande på ett dylikt sätt kan skapas (The religious consciousness, New York 1921, s. 165—194).

² Se t. ex. uppmaningarna till "Persona Grata" och "Greats", anförda av Begbie, a. a., s. 120 och 83 resp.

vägagångssätt.¹ Ett diktatoriskt inflytande vilja också en del av hans kritiker utläsa ur den omständigheten, att hans lärjungars andliga erfarenheter äro tillagade efter ledarens föreskrifter. Men detta är ju en naturlig följd av att Buchman skapat rörelsen med dess speciella metoder och krav.

Denna Frank Buchmans position och hans självmedvetande äro betydelsefulla förutsättningar för hans framgång som bikt-fader. De inge respekt hos den biktågade, skapa på förhand en förtroendeinställning hos honom, som gör, att han med stor förväntan och ganska säker förhoppning att bli hjälpt närmar sig den store väckelseledaren, som kunnat åstadkomma så många överraskande fall av människoförvandling. Det inses lätt, att det härmed föreligger ett mycket gynnsamt utgångsläge för bikten och biktfaderns påverkan på den biktande. Men det är också klart, att Buchmans framgång som själasörjare i det långa loppet naturligtvis icke beror blott på hans yttre position och anseende som väckelseledare utan på hans rent personliga egenskaper, förutan vilka han för övrigt ej skulle blivit den religiöse ledare han är. Hans för själavården särskilt betydelsefulla personliga egenskaper kunna i korthet angivas med hans förmåga och beredvillighet att engagera sig för varje enskild individ, som vänder sig till honom, att intressera sig för just hans problem, varigenom han kan upptäcka hans speciella svårigheter och genom sin erfarenhet och kunskap om människor finna de för den nödställde mest lämpade botemedlen. Buchman är för att citera ett par omdömen om honom ur grupprörelsens litteratur "själskirurg" (Begbie) och oöverträffad "psykoanalytiker" (Hambro).

¹ "Greats", se Begbie, a. a., s. 87.

Framställningen av biktfaderns auktoritativa ställning har visat, hur denna hävdas av kyrkoinstitutionen och även av biktfadern själv. Den kan framgå av själva läroåskådningen som i katolska kyrkan. En liknande uppfattning ha vi också mött på vissa håll inom protestantismen. Men vi ha också kunnat iakttaga, hur det särskilt på protestantiskt område förefaller, som om själasörjarens auktoritet ytterst kommer att vila på hans rent personliga kvaliteter. Vi ha tydligen alltså i den kristna bikten att räkna med två huvudtyper av biktmottagare, en, där tonvikten ligger på hans av den prästerliga ställningen betingade yttre auktoritet, och en annan typ, där tonvikten ligger på hans av personliga egenskaper betingade förmåga att träda i gemenskap med den biktande. Huvudsaken i biktfaderns förhållningssätt synes i förra fallet bli det auktoritativa bjudandet och dekreterandet och i biktbarnets reaktion den lydiga underkastelsen. I det senare fallet kommer däremot icke huvudvikten att ligga på en a priori given dominerande position utan på biktmottagarens förmåga att personligen intressera sig för den biktande; tyngdpunkten i relationen mellan de båda agerande i biktakten kommer icke att ligga på avståndet mellan dem utan på ömsesidigheten och gemenskapen. Dessa båda typer av biktfäder, respektive relationer, kunna vara lämpliga att hålla isär i en fenomenologisk framställning av den kristna bikten. Men man får därför ej låta förleda sig till att renodla dem, så att man föres att misstolka den betydligt mera komplicerade verkligheten. En undersökning av förtroendeförhållandet i bikten kan avslöja en del av denna verklighet.

Den biktandes förtroende för biktinstitutionen och biktfadern synes vara förutsättningen för att bikten verkligen skall ha den åsyftade effekten på biktbarnet. Detta framgår ju redan av själva behovet att bikta, att anförtro sig åt en annan

människa. Man gör icke detta gärna för vem som helst utan för en person, som man kan lita på. Likaså är det klart, att man vänder sig till den som på något sätt kan väntas hjälpa en att komma loss från den svåra synd, man bär på, och som också kan ge råd för framtiden. Alla dessa behov hos den biktande kräva, att bikttagaren skall vara en auktoritet. Här har hans yttre position som präst och själasörjare sin givna betydelse. Men den biktande kräver ofta något mer av sin biktader, han vill också, att denne skall möta honom med förståelse, intresse och sympati. Förtroendet, den förbehållslösa självuppgivelsen och tron på biktfadern synes i en djupgående och allvarlig bikt få sin avgörande inspiration från biktfaderns rent personliga egenskaper, och detta även i en så institutionellt betonad biktform som den katolska kyrkans. Å andra sidan synes det vara så inom de samfund, där tonvikten ej ligger på den yttre auktoriteten hos bikttagaren utan på hans personlighet och ömsesidigheten i relationen mellan honom och den biktande, att den senare trots allt ej kan undgå att redan före biktakten betrakta bikttagaren som en auktoritet i någon mening. Auktoriteten kommer då främst att ligga i bikttagarens större religiösa erfarenhet i jämförelse med den biktande. Vi få i det följande se detta framträda även i en så renodlad form av kristen lekmannabikt som den i oxford-grupprörelsen praktiserade.

Kapitel 4

FÖRTROENDEFÖRHÅLLANDET MELLAN BIKTFADER OCH BIKTBARN

Den biktandes förtroende för biktfadern, som tydligen är konstitutivt för en allvarlig bikt, kan således sägas grunda sig såväl på en i någon mening yttre auktoritet hos biktfadern som på dennes rent personliga egenskaper och förhållnings-sätt. Vi ha i föregående kapitel särskilt behandlat den yttre auktoritetens roll och skola nu speciellt undersöka arten och betydelsen av de personliga kvaliteterna hos biktfadern. Vi kunna här iakttaga, hur biktfadern genom sitt personliga engagemang, genom sin vilja att känna med och leva sig in i biktbarnets svårigheter kommer att vinna en så att säga inre auktoritet, en i den biktandes eget inre förankrad ställning, varigenom han får möjlighet att öva ett djupgående inflytande på denne. Uttryck för en på detta sätt grundad förtroendefull inställning hos de biktande till bikt-mottagaren skola vi i det följande taga del av.

Vi vända oss först till den katolska kyrkans bikt för att se, vilken betydelse man där tillmäter den personliga faktorn. Det kan ju synas, som om vi här hade att göra med en rent anstaltmässig bikt, som enligt principen om sakramentens verkan borde vara effektiv *ex opere operato*, där således bikt-faderns personliga egenskaper och förhållningssätt egentligen

ej skulle ha något att betyda.¹ Men en närmare undersökning visar, att en sådan uppfattning av denna biktform är tämligen ytlig och synes träffa endast en slentrianmässig biktpraxis. I själva verket är det, som om det personliga momentet här sprängde den institutionella ramen och gjorde sig gällande trots den principiellt objektiva botinstitutionen. Vi skola i det följande först se några exempel, som indirekt belysa, hur betydelsefulla biktfaderns personliga egenskaper äro, då de visa reaktionerna hos en del biktbarn, som gått till olämpliga biktfäder. Därefter följa några exempel, som direkt ge uttryck för personlighetens roll och låta sådana biktfäder framträda, som kunnat skapa äkta personlig gemenskap med sina biktbarn.

Den tyske psykiatern A. Muthmann gjorde sig underrättad om de psykologiska faktorer, som voro i verksamhet under biktakten genom att noggrant utfråga fromma katoliker, vilkas förtroende han hade.² Härav framgick, att inte alla präster kunde åstadkomma en rätt verkan av bikten hos biktbarne. En präst brast t. ex. i finkänslighet och lyhördhet för den biktandes känsloreaktion inför en särskilt betungande synd. En annan gick så skarpt till rätta med biktbarne,³ att själva biktakten blev alltför pinsam, för att vederbörande skulle vilja underkasta sig den, hur gärna han än ville ha absolutionen. Muthmann fann vid sin undersökning, att absolutionen dock alltid gav känslan av "att ha avreagerat", även om prästen var en dålig bikt-mottagare. Men märkligt är, att känslotonen hos biktbarne var olika efter bikten, alltefter biktfaderns person-

¹ Distinktionen mellan en "institutionens själavård" och en "den kristna personlighetens", den förra avseende den romersk-katolska bikten och den senare den evangelisk-lutherska, göres av Arvid Runestam i *Psykoanalys och kristendom*, Sthlm 1931, s. 65.

² A. Muthmann, *Psychiatrisch-theologische Grenzfragen*, *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1, Halle a. d. S 1908, s. 49—75.

³ "Der andere Geistliche schilt so sehr" (ib., s. 65).

liga uppträdande, om man också för övrigt var övertygad om att ha fått full absolution för synden.¹

Henri Bremond skildrar en fransk mystikers, Marie de l'Incarnation, reaktion inför en slentrianmässig biktfader. Hon kom en dag till Nôtre-Dame i Paris och fick där en stark impuls att bikta. På mystikerns språk heter det: "Jag såg så klart genom en inre upplysning betydelsen av att bikta sig väl, och jag fick en så stark övertygelse, att jag borde göra det, att jag icke kunde tvivla på den."² Och så gick hon till biktstolen. Där träffade hon emellertid en präst, som tog emot hennes bikt vanemässigt och utan att ta fasta på det som var väsentligt för henne. Och då, säger hon, att hon slöt sitt hjärta och ej längre kunde bikta enligt de planer och ingivelser, som hon nyss hade haft.³

De finkänsliga själarne stötas bort av den vanemässiga och grova biktmetoden. Bremond fogar till det relaterade fallet några egna reflexioner. Ofta när han går förbi en biktstol och framkallar för sig de fina själar, som kanske bakom gallret endast ha mött grova och vulgära (épais, vulgaires) präster, då tänker han på de svåra slag, som tillfogats dem. Och han tillägger: "Vem av oss kan berömma sig av att aldrig ha 'tillslutit' en enda själ?"⁴

¹ "Der Gefühlston aber sei auch bei der beruhigenden Überzeugung völliger Absolution je nach der Art des Geistlichen ein verschiedener" (ib., s. 65).

² Bremond, 6, s. 17 (noten).

³ "Selon les vues et les touches, que je venais d'avoir" (l. c.).

⁴ L. c. Jfr P. Janet, som talar om att många biktfäder ha förstått att behandla personer med tvångstankar. Men det finns å andra sidan, säger han, många präster, som visa en fullständigt otrolig okunnighet och grovhet gentemot skrupulanter och tvångsneurotiker "et sont assez sots pour raconter des niaiseries sur le diable à des pauvres esprits tourmentés par des obsessions sacrilèges" (P. Janet, Les obsessions et la psychasthénie, s. 708).

François de Sales ger en god bild av hur det kan te sig för den som vill bikta i en katolsk kyrka. Man kommer till kyrkan, säger han, man tänker inte på annat än att avge sin bikt, man väntar på att få tillfälle att träffa en biktfader. Men han är kanske överlupen av penitenter. Han förfar summariskt med bikten och lagar, att han får ett hastigt slut på den. Och i och med att man går ut från biktstolen börjas en mässa. Han efterlyser lugnet, som kan ge samling åt själen och ge plats för andakt och Gudshängivenhet.¹

Det är inte tillfredsställande med en sådan vanemässig bikt. Det är inte nog med hänvisningen till det blott institutionella. För att bikten skall bli riktigt fullödig, fordras tydligen också av den katolske biktfadern, att han är en personlighet, som den biktande kan känna förtroende för. Detta synes vara nödvändigt redan för själva biktaktens fulla verkan. Och det är i all synnerhet viktigt, för att penitenten verkligen på allvar skall anamma biktfaderns direktiv och råd för framtiden. Utan den personliga relationen mellan biktfader och biktbarn torde prästens roll som andlig ledare närmast vara illusorisk.

De katolska kyrkolärarna uppställa också krav på biktfadern, som visa, att de tillmätta de personliga kvaliteterna hos honom en väsentlig roll. Man ser det t. ex. redan hos Origenes. I den andra homilian över psalm 37 ger han råd åt den som vill bekänna sin synd för någon av kyrkans ledare och säger: "Se dig blott noga om efter den person, för vilken du vill bekänna din synd. Godkänn först den läkare, för vilken du skall blottlägga orsaken till din plåga, en som vet att vara svag med den svage, att gråta med dem som gråta och som känner konsten att deltaga i sorg och lidande: så att, om slutligen den som först har visat sig vara en vis och medlidsam läkare sagt

¹ Bremond, 9, s. 115.

något, om han givit dig ett råd, du må handla därefter och följa det.”¹

Här finns i korthet uttryckt de väsentliga kraven på bikt-faderns person. Han skall vara begåvad med sympati i ordets egentliga betydelse och med en klokhet, som vet att ge de lämpliga biktråden. Det kanske kan synas mindre märkligt, att Origenes tar sådan hänsyn till biktfaderns rent personliga utrustning, då på hans tid boten och bikten ej nått den institutionella stabilitet, som den senare fick.

Men även i den för nutiden normerande katolska pastoral-teologien resas liknande krav på biktfaderns personlighet och hans förhållningssätt. Så framhåller Otto Schöllig, professor och lärare vid ett katolskt prästseminarium i Freiburg, i sin moderna och uppskattade handbok för prästens sakraments-förvaltning beträffande biktfaderns moraliska egenskaper i huvudsak följande.² Konfessorn skall vara begåvad med ”pastoral klokhet” i allmänhet, d. v. s. han skall ha sinne för den enskilda människan och hennes läge, så att han kan ge henne den behandling och de anvisningar, som passa hennes egenart och därigenom bäst tjäna syftet med botsakramentet, syndens övervinnande och personens helgelse. Biktfadern skall ha en stark iver att hjälpa de nödställda själarna. Han skall vara utrustad med stort tålamod, med mildhet och faderlig godhet och aldrig upphörande beredskap att hjälpa. Det högsta kravet på hans personlighet, ett krav, som i sig innesluter alla andra, är uttryckt i Ambrosius’ ord om prästen som ”vicarius amoris Christi”. Han skall i förhållande till biktbarnet undvika allt som kan tolkas som brist på kärlek och medkänsla. I vetskapen om sin egen svaghet bör han vara ödmjuk. Han

¹ Citerat efter O. D. Watkins, *A history of penance*, I, s. 139.

² O. Schöllig, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente*, s. 218 ff. Se anmälan av arbetet i *Zeitschrift für katholische Theologie* 1937, s. 154 f.

är icke herre öfver biktbarhet utan dess kärleksfulle och medkännande fader. Om detta anför Schöllig en sats ur Tridentinum: "Ofta verkar välvilja mot dem som skola bättras mera än myndighet, uppmuntran mera än hotelser, kärlek mera än makt."¹

Biktfaderns personliga egenskaper skola prägla hans uppträdande i de olika funktioner, han har att fylla under biktakten. Dessa bruka anges med att han skall vara fader, läkare, lärare och domare.² Faderligheten i konfessorns uppträdande skall särskilt visa sig i hans välvilja och sympati för biktbarhet. Han varnas för att genom en avvisande hållning och stränghet göra det svårare för botgöraren, som med bävan närmar sig det heliga sakramentet, sedan han kanske med möda öfvervunnit sin naturliga motvilja mot att lägga fram sina synder för prästen. Ju mer syndaren är tyngd av synderna, desto lättare bör biktfadern göra det för honom genom att välvilligt uppmuntra honom. Om den faderliga kärleken således mången gång anses nödvändig redan för att penitenten skall komma i gång med sin bekännelse, är den icke mindre behöfelig under biktens förlopp. Den skall avhålla prästen från att visa tecken på otålighet, olust, förvåning eller förebråelse, med andra ord från varje reaktion, som kan göra penitenten förskräckt eller förödmjukad, så att han av fruktan eller skam avbryter sin bekännelse. Själva anordningen med biktstolen, där ett galler skiljer de båda ågerande åt, skall ju för öfrigt tjäna att liksom avskärma biktfaderns synliga reaktioner från biktbarhet.

¹ "Saepe plus erga corrigendos agit benevolentia quam auctoritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas" (Schöllig, a. a., s. 221).

² Se artikeln Confession i Dictionnaire de théologie catholique, spalt 942—960. Jfr Schöllig, a. a., s. 223—245.

Även i biktfaderns roll som själens läkare, vilken innebär, att han skall uppspåra syndens orsaker, ange läkemedel mot den och förekomma återfall, ha hans personliga egenskaper stor betydelse. Här måste hans finkänslighet och förmåga att känna och leva sig in i biktbarnets själsläge och personliga egenart vara avgörande för framgången av hans strävan. Det påpekas i detta sammanhang särskilt, hur viktigt det är, att biktfadern ger sig tid ordentligt med biktbarnet. Det varnas mot slentrianmässigt biktförfarande och kräves av biktfadern, att han skall behandla varje biktbarn med omsorg. Frans Xaviers ord gälla som en "sententia aurea": Det är mer värt att höra några få bikter, som göras väl, än många som avslutas i hast och bliwa utan resultat.¹

Biktfaderns personliga finkänslighet, takt och omdöme äro kanske allra mest nödvändiga, då han framträder som domare. Därvid har han bland annat att avgöra de olika syndernas kvalitet, att skilja mellan svår synd eller dödssynd å ena sidan och lätta eller förlåtliga synder å den andra. För detta syfte måste han undersöka de omständigheter, under vilka en synd begåtts.² Här varnas biktfadern särskilt för att gå för strängt fram. Han får ej tortera penitenten med sina frågor, som vissa biktfäder kunna göra. Detta kan skapa rädsla och ovilja mot hela botinstitutionen. Vanligen påpekas också faran av att biktfadern av bristande förståelse för den han har att göra med genom sina frågor lär ut nya möjligheter till synd.

¹ Art. Confession i Dictionnaire de théologie catholique, sp. 944.

² Se Katolsk katekes för det apostoliska vikariatet i Sverige, Sthlm 1937, s. 110: "Viktiga omständigheter äro sådana som göra synden mycket större. Dit höra framför allt: 1. omständigheter som göra en synd till en dödssynd (t. ex. stor stöld, betydande skada); 2. omständigheter, som väsentligt förändra en synds art, emedan även ett annat bud överträdes (t. ex. stöld av kyrkogods, misshandel av föräldrar)."

Så lyda de allmänna kraven med avseende på den katolske biktfaderns rent personliga kvalifikationer för sin uppgift. Vi skola närmast se, hur ett par förebildliga katolska bikt-fäder hävda dessa principer och omsätta dem i praktiken. Vi skola även se, hur de som en följd härav vinna sina biktborns förtroende och fulla hängivenhet, varigenom de skapa ett för biktens resultat gynnsamt gemenskapsförhållande mellan sig och biktbornen.

François' de Sales tankar om biktfadern betraktas som högst auktoritativa, och som biktfader anses han själv vara ett föredöme. Han anses som klassikern och konungen bland den katolska kyrkans själasörjare.¹

François förklarar, att det ej är nog med att biktfadern har de nödvändiga kunskaperna för sitt kall. Han skall inte bara förstå att fråga ut och förhöra den biktande om hans synder, han skall också vara en vän och förtrogen. Det är ej tillräckligt, att han är vördad som den med särskild nåd utrustade sakramentsförvaltaren, han skall också vara älskad som människa. François säger, att man måste välja sin biktfader och andlige ledare med stor omsorg, han skall väljas bland tusen, ja bland tiotusen. Han skall på samma gång ha kunskapens och dygdens auktoritet och i de biktandes ögon vara beklädd med en ojämförlig prestige. Han skall vara någonting mer än en vanlig människa, en gudomlig varelse, "en ängel". Men detta gudomliga får ej så betonas, säger han, att ej det sanna mänskliga förtroendet får plats vid sidan av vörndnaden för den helige. Han talar rentav om vänskapen, "amitié", som det rätta förhållandet mellan biktfader och biktborn. Det skall vara en äkta personlig relation, baserad på ömsesidighet. Så här låter

¹ *Bremond*, 4, s. 136. Jfr F. Vincent, *Saint François de Sales. Directeur d'âmes*, Paris 1923, s. 550. Se i det följande även kap. 5, s. 83, not 2.

en uppmaning till biktbarnet, där biktfaderns personliga aktivitet gentemot biktbarnet förutsättes: "Ha ett utomordentligt förtroende för honom, blandat med helig vörndnad på ett sådant sätt, att vörndnaden ingalunda minskar förtroendet och att förtroendet icke hindrar vörndnaden. Anförtro dig åt honom med den respekt, en dotter har för sin fader, och vörda honom med den känsla av förtroende, som en son har för sin moder." Vänskapen bör vara stark och mild, helgad och gudomlig.¹

Och att François de Sales själv som biktfader motsvarade de krav, han ställde på den andlige ledaren, visas av de uttryck för förtroende, som komma från hans biktbarn. En av hans andliga söner, Jean-Pierre Camus, säger i ett brev till honom, att han tror, att det finns en hemlig andlig makt i François' ord och att det från höjden flödar särskilda krafter in i dem. "Ni förmår göra vad Ni vill med mig. Edert omdöme har en sådan makt över mitt och Eder vilja regerar så fullständigt min, att jag grubblar över Edra ord som över orakelsvar."²

Ett annat av François' de Sales biktbarn, mystikern Jeanne de Chantal, var inte nöjd med sina bikter för en tidigare bikt-fader. Men redan efter sin första bikt för François kände hon sig så lugnad och återställd, att hon tyckte, att det var en ängel från himlen som hade talat till henne och åstadkommit denna förvandling. Hon säger: "Jag lyssnade på den helige, som om en röst från himlen hade talat till mig; han tycktes vara i ett hänryckningstillstånd, så som han samlade och tog emot sina ord det ena efter det andra, som om han hade

¹ Ur François de Sales, *Introduction à la vie devote*, citerat efter Vincent, a. a., s. 407.

² Bremond, I, s. 169 f.

svårt att tala.”¹ Och hon har en upplevelse av den mest genomgripande förvandling: ”O, Gud, vilken lyckodag för mig! Det tycktes mig, att min själ bytte ansikte och gick ut från den inre fångenskap, i vilken min förste biktfaderns råd hade hållit mig ända till dess.”² Detta exempel belyser ju särskilt klart det personligas roll, när det gäller den katolske biktfadern, då Madame Chantal här fick uppleva den förståelse, som hon hade saknat hos sin förre konfessor.

Om flera andra berömda katolska biktfäder finnas liknande vittnesbörd, hur de genom sin personlighets halt, sitt kärleksfulla och självförglömmande väsen, sin känsla för biktbarnets egenart och överhuvud genom sitt kloka tillvägagångssätt vid behandlingen av de biktande vunnit dessa för sig och därmed också för sina syften att leda dem fram på helgelsens väg. Från Henri Bremond hämta vi ännu en skildring av hur en idealisk katolsk biktfader verkar och kan te sig i sina trognas ögon. Det gäller Charles de Condren.³ Det heter om honom, att när han fått någon person under sin ledning, så ägnade han sig åt arbetet på denna enda persons andliga utveckling, som om han ej haft något annat i världen att göra än just detta. Han hade en ”universell iver i sin själ”, han ville nå många, men trots detta hade han en sådan kärlek till var enskild människa, som om ingen annan existerat för honom. Främst denna godhet men även hans klokhets som själasörjare skapade hos hans biktbarn ett fullkomligt förtroende och den starkaste hängivenhet för honom. Ett av hans biktbarn, som också var hans främste lärjunge, M. Olier, uttrycker sin och de biktandes allmänna erfa-

¹ Bremond, 2, s. 548: ”J’écoutait le saint prelat comme si une voix du ciel m’eût parlé; il semblait être dans un ravissement, tant il recueillait, et allait quérir ses paroles l’une après l’autre, comme ayant peine à parler.”

² L. c.

³ Bremond, 3, s. 407.

renhet på följande sätt: "Man befann sig i en så fullkomlig vila under hans ledning, att det aldrig har funnits något av hans barn som ej har räknat det till de största nådegåvor, de mottagit, att ha fått lära känna en så god fader."¹

Om betydelsen av biktfaderns personlighet och dennas verkande kraft vid den katolska bikten i allmänhet yttrar sig Linus Bopp och säger, att endast de som äro präglade av självförlömmande kärlek ha förmågan att förstå och rätt leda människorna. Och han anför en rad exempel på sådana föredömliga biktfäder i den katolska kyrkan.²

Att det på protestantiskt område förhåller sig så, att biktfaderns personliga egenskaper gärna göra sig gällande och ytterst synas bli avgörande för hans ställning som själasörjare, torde ha framgått av vad vi anför i föregående kapitel. Vi ha också redan där sett uttryck för den förtroendekänsla, varmed biktbarnet möter honom. Här må ytterligare ett par exempel ges, som särskilt skola framhäva den intima relationen, den psykiska rapporten, mellan bikttagaren och den biktande.

Om John Keble och hans förmåga att skapa gemenskap med sina biktbarn talar en av hans vänner och ser förklaringen därtill i Kebles utomordentliga godhet. Han var som "den

¹ L. c.

² "Gleichwohl kommt auf die Persönlichkeit des Beichtführers sehr viel an. Die grossen Seelenführer wie Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Fénelon, Vianney von Ars, Overberg, Klemens Maria Hoffbauer, Sailer u. a. waren alle Männer selbstlosester Liebe. Nur solche sind imstande den Mitmenschen zu durchschauen und zu verstehen" (*Bopp*, a. a., s. 88). Jfr *J. Leute*, som utifrån sin erfarenhet som katolsk bikt fader mycket starkt betonar vikten av biktfaderns personliga kvaliteter. De äro särskilt betydelsefulla, när det gäller att ge råd och tröst åt den biktande, säger han: "Je persönlicher und je mehr aus der eigenen Seele geschöpft dieser Zuspruch erschien, desto mehr ging er zu Herzen. Mit einer reinen Schablone ist nichts zu machen" (a. a., s. 95).

älskande godheten själv". Och denna godhet framkallade det bästa hos de personer, som kommo till honom. De blevo som pånyttfödda av den och ville ge honom tillbaka så gott de kunde med samma mynt.¹

Relationen mellan Keble och den biktande är starkt emotionellt betonad, den senare uppger sig själv och hänger sig helt åt hans auktoritet. Den förut citerade vännen uttrycker denna biktbarnets självuppgivelse på följande sätt: "Vad jag tycker är märkvärdigt är icke, hur många människor, som älskade honom, eller hur mycket de älskade honom, utan att var och en tycktes älska honom med den allra bästa känsla, han var mäktig."²

Vi kunna också med fördel studera, hur biktfaderns personliga egenskaper göra sig gällande och hur han därför möts av de biktandes hängivenhet, om vi vända oss till litteraturen om Frank Buchman och hans verksamhet. Bland de intressantaste personligheterna i det typgalleri av oxfordmän, som framställts i de talrika böckerna kring rörelsen, är signaturen "Greats" i Harold Begbies bok. "Greats" är märklig, särskilt därför att han prövat gruppens budskap med kritisk sans och bibehållit sin kritiska inställning, fastän han mottagit livsavgörande intryck från rörelsen. Av den anledningen synes hans vittnesmål böra tillmätas särskild betydelse. Hans möte med Frank Buchman är betecknande både för hans naturliga skepsis och för Buchmans förmåga att övervinna en sådan inställning och skapa gemenskap med en människa, där auspicierne synas vara de ogynnsammaste.

¹ W. Lock, John Keble, London 1895, s. 207: "His ready lively transparent affection seemed as if it was the very spirit of love opening out upon you and calling for a return such as you could give."

² — — "with the very best kind of love of which they were capable" (l. c.).

Vid "Greats'" första samtal med Buchman röra sig den förres tankar till en början blott om hur han på lämpligaste sätt skall bli av med den obehaglige amerikanen. Men snart har en förändring inträtt. "Greats" har glömt det han funnit obehagligt hos mannen. Samtalet fortsätter, och Buchman reser sig för att gå. Då, säger "Greats", var det "som om något överveldigande kom över mig. Det vore oanständigt att driva med den människan."¹ Och så bekänner han sina bekymmer för Buchman. "För första gången i mitt liv hade jag frivilligt och med glädje gjort mig till ett åtlöje inför en alldeles främmande person. Jag hade sagt honom sådant, som jag aldrig andats om till någon annan människa. — — Allt detta, som skett med mig, hänförde jag till någon mystisk egenskap hos mannen, ett halvt hypnotiskt inflytande."² Och när han senare tänker över sina erfarenheter av Buchman, säger han, att hans hånfulla inställning försvann och "övergick till självanklagelse vid första kontakten med hans enkla godhet".³

Vid senare sammanträffanden med Buchman upplever "Greats" oxfordgruppens ledare som Guds representant framför andra. Ingen har så kunnat föra honom till upplevelsen av Guds närhet: "Det var en underlig personlig erfarenhet, som jag känt blott få gånger i mitt liv och kanske aldrig så intensivt — — erfarenheten av att 'stå inför Gud'. Vadhelst jag i fortsättningen må tänka om F. B. (Buchman), så kan det dock icke ändra min övertygelse på denna punkt."⁴

Liknande vittnesbörd om Buchmans personlighet och den förtroendekänsla han förmår meddela ger signaturen "Fotbolls-

¹ *Begbie*, a. a., s. 69.

² *Ib.*, s. 70.

³ *Ib.*, s. 82.

⁴ *Ib.*, s. 73.

spelaren".¹ Första gången, han träffar Buchman, gör denne ett djupt intryck på honom. De tala ej om etik eller religiösa problem. Det framgår för övrigt av skildringarna, att Frank Buchman ofta ej vill forcera fram någon religiös kris genom att så fort tillfälle bjuds till enskilda samtal "tala religion". "Fotbollsspelaren" berättar: "F. B. var aldrig efterhängsen. Men jag kunde aldrig skaka av mig tanken på honom. Jag fick inte en rad från honom, hörde aldrig ett ord om honom, träffade honom aldrig. Men från första ögonblicket av vårt sammanträffande var han nästan ständigt i mina tankar. Sedan dess har jag talat med andra om deras första intryck av honom, och jag finner, att de fängslats på samma sätt som jag. Jag hade en underligt stark känsla av att han verkligen kände mig och kunde hjälpa mig."² Efter det första samtalet kom det snart till ett avgörande. Vid ett senare sammanträffande, då studenten fattat sitt beslut att bekänna, har han före bikten och som en pådrivande faktor en upplevelse av visshet om att Buchman kunde hjälpa honom: "Jag visste då absolut och med en plötsligt uppflammande säkerhet, att han skulle kunna rensa upp mig. Jag berättade hela historien, allting."³

Harold Begbie redogör för hur "Persona Grata", en av oxford-grupprörelsens mera framträdande män, blev vunnen av Buchman. När "Persona Grata" gick på Hartfords prästseminarium i Connecticut och hade råkat in i en period av svåra frestelser och disharmoni, kom Buchman dit som föreläsare. Buchman uppsöker "P. G." och inleder samtal med honom. "P. G." fick "en omedelbar förnimmelse av att han kunde tala fullkomligt öppet och med fullt förtroende med denne främling,

¹ Begbie, a. a., s. 91 ff.

² Ib., s. 99.

³ Ib., s. 101.

som icke längre var en främling, ty beröringen med hans hand hade meddelat en ögonblicklig känsla av förtrolighet”.¹

Exemplen på Buchmans förmåga att väcka förtroende och få folk att ge sig hän åt honom i öppen bekännelse skulle kunna göras talrikare. Det anförda må vara nog för att be-tyga sanningen av Begbies yttrande om deras tillgivenhet, som fått del av hans själasörjareverksamhet: ”alla — betrakta honom med en tillgivenhet, som är ett av de många bevis jag äger på att hans godhet är av det äkta gudomliga slaget.”²

Man kan göra den allmänna iakttagelsen beträffande betydelsen av biktfaderns personliga egenskaper i bikten, att ju mera dessa framhållas, ju större vikt man lägger vid dem, desto mindre framträder den yttre auktoriteten och desto mera betonas i stället ömsesidigheten, gemenskapen mellan bikt-mot-tagaren och den biktande. François de Sales talar om ömse-sidigheten, och hela hans metod för bikt och andlig ledning, vilken vi få taga närmare del av i nästa kapitel, går ut på att skapa denna gemenskap. Han betonar, att biktfadern skall visa kärlek till sitt biktbarn och att han skall sträva efter att själv bli älskad av biktbarnet. Kommer han därhän, har han fått en bundsförvant för sin andliga ledning i biktbarnets eget inre. Ej på den yttre auktoriteten kommer det till sist an utan på den andlige ledarens personlighet. Den ger biktbarnet inspiration att helt öppna sig för honom och att sträva mot full-komligheten, vars avglans biktbarnet där har mött. Vad som här sagts om François de Sales, gäller också om andra fram-stående biktfäder, som vi i det föregående mött, män så-dana som John Keble, Johann Christoph Blumhardt, Henric Schartau och Frank Buchman. Det får väl överhuvudtaget

¹ Ib., s. 117.

² Ib., s. 47.

anses vara nyckeln till de stora själasörjarnas framgång, att de främst verka genom vad de själva äro, genom sin personlighets halt och genom sin beredvillighet och förmåga att ge ut sig själva, att engagera sig och intressera sig för varje enskild person, som kommer till dem som hjälpsökande i sina själsliga svårigheter. Vad Arvid Runestam säger särskilt med tanke på den evangeliske själasörjaren, torde kunna gälla för den ideale kristne biktfadern i allmänhet: "Det är personen såsom helhet som griper så, att människan liksom glömmer att gömma sig, glömmer att göra motstånd, ger sig på nåd och onåd. Det är detta personens syntetiska grepp om människosjälén, som föregår den djupaste analysen."¹ Och förmågan att sätta sig in i den biktandes läge och speciella förutsättningar, som synes utmärka varje betydande biktfader, kommer fram i Karl Beths omdöme om Blumhardt. Denne kom, säger Beth, att betyda mycket för alla de otaliga människor, som kommo till honom, helt enkelt därför att han genom sin intuitiva blick förstod att komma i själslig gemenskap med sina bikt-barn, varigenom han kunde bli något för dem och ge dem något.² Genom sitt personliga förhållningssätt till biktbarnt ha sådana biktfäder i första hand befordrat gemenskapen i relationen. Tonvikten ligger på ömsesidigheten, ej på den yttre auktoriteten. Denna har naturligtvis sin betydelse, då den ger den biktande anvisning på, till vem han skall gå med sin bikt och genom att den på förhand inger honom den förhoppningen, att han kan få sitt behov att bikta, att bli befriad från synden och behovet att få råd och ledning uppfylla. Den ger således inspiration till biktens igångsättande.

¹ A. Runestam, a. a., s. 69.

² Karl Beth, Religionspsychologie und Seelsorge, Zeitschrift für Religionspsychologie, Gütersloh 1928, s. 5.

Men under biktakten träda de personliga faktorerna i verksamhet och få avgörande betydelse för hela biktens effekt.

Ömsesidigheten, gemenskapen mellan bikttagaren och den biktande kan i vissa fall få en sådan karaktär, att till och med den som från början uppträtt som bikttagare själv under biktens gång blir den som biktat eller mottager andlig ledning. Rollerna bli ombytta. Sådana fall förekomma både på katolskt och protestantiskt område.

Så skildrar Henri Bremond, hur det kan gå till, då vissa katolska mystiker avlägga sin bikt. Bremond talar om kvinnliga mystiker, som börja erfara sina ovanliga upplevelser och ej själva förstå att tolka dem.¹ De ha oftast ej någon biktader, som har den rätta förståelsen för deras ovanliga erfarenheter, och de fråga sig med stor ängslan, vad det är för en ande, som har tagit dem i besittning. Är det Gud eller en ond ande? I mystikerns omgivning reagera folk olika, somliga ära och dyrka henne för de uppenbarelser, hon har, andra äro mera reserverade. Omgivningens reaktioner äro dock inte det värsta, det är mystikerns egna tvivel och anfäktelser. Men så kommer äntligen en kunnig biktader till hennes hjälp. Han iakttar henne noga och uppmanar henne sedan att jaga bort tvivlen och ge sig hän åt den gudomliga nåden. "Under denna första fas av sitt ingripande, är prästen endast präst, jag vill säga endast auktoritet, han ensam dirigerar, man tänker inte på annat än att lyda honom."²

Snart börjar dock en förändring äga rum i biktaderns inre, som omärkligt förvandlar hela hans attityd. Han vill egentligen icke vara något annat än Guds och sin kyrkas representant för mystikern. Men han kan icke så helt glömma sig

¹ Bremond, 2, s. 38 ff.

² Ib., s. 39.

själv. Han ser i mystikern en varelse, som öppnar sig för Guds vishet och allmakt. Och när han har fått hennes förtroenden, kan han själv inte motstå sin vilja att förr eller senare också ge henne sina förtroenden. Hur skulle han kunna låta bli att förfriska och styrka sig vid den källa som springer upp bredvid honom? säger Bremond. Och när biktfadern har slutat tala i den gudomliga auktoritetens namn, ser mystikern i honom endast en själ att hela och höja över jorden. Hon vill ge honom av de himmelska gåvor, som hon har fått i överflöd. Hon gör ej några anspråk på att leda honom, hon talar icke med auktoritativa tonfall. Men han har inte längre mästarens tillvägagångssätt utan skickar sig i stället som lär-lingen, eleven. Och hon leder honom genom att berätta om sina erfarenheter.¹

Här visar sig biktfaderns auktoritet, den kyrkliga och personliga, och metod så småningom överflödiga och det förlösande och nyskapande fermentet kommer från den som skulle ledas. Den personliga kvaliteten har här på det mest uppenbara sätt brutit igenom det föreskrivna schemat. Denna typ av katolsk bikt är naturligtvis ett undantagsfall. Men den är av intresse för belysningen av det personligas roll i bikten. I allmänhet hävdas åtminstone formellt biktfaderns auktoritet. Denna hör ju intimt samman med hans karaktär som sakramentsutdelare.

Att det på protestantisk mark särskilt i lekmannabikten, där bikttagaren ej har en sådan given yttre auktoritet, skall finnas särskilda förutsättningar för en dylik typ av öm-
sidighetsbikt är ju att förvänta. De mest bekanta exemplen härpå i vår tid möta inom oxfordgrupprörelsen. Själva meto-

¹ "Elle stimule, elle insinue, elle rayonne, suave dominatrice qui règne à genoux" (*Bremond*, 2, s. 40).

den i denna rörelse, "delgivningen", är anlagd på att åstadkomma gemenskap. Medlemmar i gruppen kunna uttala sig på följande sätt om denna delgivning: "Jag delgav en vän allt som tryckte mig, jag visade honom mina svagaste sidor, och han gjorde likadant."¹ Och Kitchen talar om, hur han och hans hustru bikta för varandra: "vi anförtrodde varandra helt och utan omsvep, hurudana vi innerst voro".² Här är det tydligen fråga om en form av bikt, som kan jämföras med vänners hemliga förtroenden för varandra. Men det karakteristiska för delgivningen i oxfordgrupprörelsen är dock dess religiösa färg, som gör, att den uppfattas som något annat än en relation blott mellan två människor. Över sig känna de båda agerande i denna bikttakt en högre instans, som ytterst blir mottagaren av bägges bikt. Ömsesidigheten i delgivningen är emellertid klar. Emil Brunner anser det som en särskild förtjänst, att Buchman förstått denna viktiga betingelse för själavården, att det icke bör finnas någon "där uppe" och en "ännu där nere", att avståndet mellan biktfader och bikt barn bör avlägsnas, för att det rätta förtroendeförhållandet skall skapas.³

Vi ha ju kunnat iakttaga, hur viktig denna biktmottagarens förmåga att träda i personlig gemenskap med den biktande är, men av vår framställning av auktoritetens roll i bikten torde det likafullt ha framgått, att detta förtroende- och gemenskapsförhållande också kan realiseras, trots att biktfadern hävdar ett visst avstånd i förhållande till sitt bikt barn.

Och även i oxfordgrupprörelsens delgivning förefaller det faktiskt vara så, trots den här starkt betonade ömsesidigheten, att biktmottagarens auktoritet ofta spelar en viss roll. Denna

¹ Omvändelser genom oxfordrörelsen, Sthlm 1934, s. 79.

² V. C. Kitchen, Jag var en hedning, Uppsala 1934, s. 79.

³ E. Brunner, Mitt möte med oxfordbevegelsen, Kirke og Kultur 1933, s. 279 ff.

auktoritet synes vara grundad i bikttagarens större religiösa erfarenhet i jämförelse med den som står inför sin första bikt. Denne uppmuntras till att bikta genom att bikttagaren delger honom sina religiösa erfarenheter, avslöjar de synder och brister, han själv blivit räddad från genom sin omvändelse. Hos den bikttagade väckes därigenom en impuls att bekänna. Själva öppenheten och ärligheten från den andres sida kräver tydligen ett liknande svar, och han synes också ge sitt förtroende i den förhoppningen, att bikttagaren skall kunna hjälpa honom att finna en väg ut ur hans svårigheter, då denne tidigare själv lyckats nå befrielse. Denna tolkning av delgivningens innebörd bekräftas av de exempel och uttalanden, som vi få tillfälle att anföra vid den följande behandlingen av biktmetoden. Vi skola där för övrigt finna flera exempel på förtroendeförhållandet mellan biktader och bikt-barn.

Kapitel 5

BIKTMETODEN

Det är tydligt, att biktfaderns förmåga att väcka förtroende hör samman med den metod, han brukar för sin bikt och andliga ledning. Det är likaså klart, att den med särskilda personliga förutsättningar utrustade biktfadern skapar en efterföljansvärd biktmetod. Han gör det sua sponte utan att reflektera närmare över sitt tillvägagångssätt. Det kan emellertid också förekomma, att en sådan biktfader efteråt systematiserar sina erfarenheter till klart utformade regler. Ett studium av några framstående biktfäders metod, som den föreligger i klar utformning eller möjlig att utläsa ur deras biktpraxis, bör kunna ge något närmare besked om hur vissa biktfäder kunna skapa förtroende, än en blott hänvisning till deras personliga egenskaper eller "intuitiva förmåga".

En av de stora i katolsk själavård var, som vi tidigare framhållit,¹ François de Sales. Hos denne föredömliga biktfader böra vi alltså finna en idealmetod för katolsk bikt. Hans idéer om själavården äga fortfarande sin giltighet och äro av normerande betydelse i den katolska kyrkan.² Genom en undersök-

¹ Kap. 4, s. 70.

² Vincent säger (a. a., s. 550) om François' de Sales föredöme: Till honom bör man alltid gå för att lära. "Icke en av hans själasörjareidéer, icke ett av hans tillvägagångssätt har föråldrats." Jfr Georges Goyau, *Orientations catholiques*, Paris 1925, s. 68 ff., om värdet av François' de Sales principer för den andliga ledningen: "cette direction, qui est peut-être pour l'Église le plus subtil et le plus efficace moyen d'ascendant".

ning av hans metod bör man alltså komma något närmare förklaringen, varför han kunde få sina biktbarn att hänge sig så fullständigt åt hans ledning, som fallet var med t. ex. Jean-Pierre Camus och Madame Chantal.

Grundprincipen för François' de Sales andliga ledning var, att biktfadern ej skulle påtvinga biktbarnen sina bud och förordningar. Han utgår från att hans biktbarn ha en stark önskan att nå fullkomligheten, en önskan, som biktfaderns anvisningar skola understödja. Men han är väl medveten om den psykologiska lagen, att människan gör motstånd mot bud och stadgar, som endast bjudas utifrån och inte få fäste i personens egen övertygelse. Vi möta den gamla erfarenheten om den förbjudna fruktens lockelse i hans ord: "Liksom det finns personer, som äro motvilliga att ta en medicin, hur bra denna än smakar, blott därför att den bär namnet medicin, likaså finns det själar, som äro förskräckta för påbudna handlingar, endast därför att de äro påbudna. Det har funnits en sådan man, påstås det, som hade levt i godan ro i den stora staden Paris under åttio år utan att gå utanför staden, men som, när han genom en kunglig befallning ålades att förbli där resten av sitt liv, gick ut ur staden för att se på fälten, vilka han under hela sitt liv icke velat se."¹ Man får ej komma med stränga bud och förbud till den man vill leda. Då hindrar man det arbete, man önskade utföra eller se resultatet av. Till en abbedissa, som ville genomföra en reform i sitt kloster, skriver François, att hon ej skulle göra något väsen av att hon ville reformera. "Det skulle blott betyda", säger han, "att alla ömtåliga andar rustade sig mot Eder och förhärdade sig. — — De måste reformera sig själva under Eder ledning."²

¹ Vincent, a. a., s. 412.

² Ib., s. 413.

Själv handlar François efter denna regel. Han utdelar vanligtvis inga befallningar. Han ger endast råd åt sina biktbarn, och till och med dem anbefaller han med en respektfull försynthet ("timidité respectueuse"). Till Madame Chantal skriver han t. ex., sedan han givit föreskrifter för hennes andliga liv: "Detta är goda och lämpliga råd för Eder, icke alls några påbud."¹

Han ville ge sina biktbarn stor frihet. Han betraktade själens frihet som någonting heligt, en åsikt, som hör samman med hans grundåskådning om människosjälens som platsen för den gudomliga inspirationen. Där fortgick en Guds skapelse, som icke fick störas genom småaktiga ingripanden utifrån. François' de Sales biograf, Francis Vincent, säger, att han underordnade sin ledning under Guds, d. v. s. att han, innan han gav sina råd, noga undersökte de krafter som funnos i biktbarnets själ. Han såg i dem, hur Gud ingav människan en outsläcklig kärlek till det fullkomliga livet. För biktfadern gällde det att skilja på gudomligt och mänskligt och att understödja och hjälpa fram det gudomliga. Han kunde aldrig ge sig ut för att vara upphovsmannen till det nya livet hos biktbarnet. Det var Gud som hade skapat det, och biktfadern hade blott röjt undan hindren för denna creatio continua.

François' regler för det andliga livet skulle alltså understödja Guds egen skapelse. De skulle gälla i stort. Man fick icke stirra sig blind på detaljer. Det är, som man hörde en återklang av Luthers stämma i ord som dessa till Madame Chantal: "Jag har sagt Eder ofta, att man ingalunda bör gå för mycket i detalj vid dygdernas övning, utan att man bör gå fram raskt, frimodigt, barnsligt eller, för att tala god franska, med *liberté*, i den goda tron, *grosso modo*."

¹ Vincent, a. a., s. 414.

² Ib., s. 415.

Hans metod var ovanlig, han var före sin tid med sina fria principer, och hans egna biktbarn kunde ibland önska sig bestämdare direktiv. Men trots den frihet, han lämnade beträffande enskildheter i livsföringen, ville han dock, att hans allmänna riktlinjer skulle följas. När det gällde dem var han bestämd. Var man inte nöjd med dem, eller ville man dra sig undan dem, fick man välja en annan biktfader. Men François fordrade, att hans biktbarn blott skulle ha en biktfader, vars auktoritet i allt skulle sättas över den egna viljan.¹ Det är således fråga om både tvång och frihet. Men tvånget, påbuden och föreskrifterna, få ej upplevas av biktbarnet som tvång. De kallas "advis" och "conseils". Själva ordet "commandemens" är förhatligt. Och "råden" ges på ett sådant sätt, att de accepteras. François' de Sales är en mästare i att för sitt biktbarn skildra det fullkomliga livet och vägen, på vilken man kan nå det, så att biktbarnet gripes av längtan efter det och är angelägen att slå in på den anvisade vägen. I stället för den auktoritativa och imperativa metoden brukar han ett mera indirekt tillvägagångssätt. Han talar till sig själv lika mycket som till biktbarnet. Han kan låta en tredje person delta i det själavårdande samtalet och talar till denne eller låter denne tala. Han prisar sitt biktbarn för dygder, som han vill se hos honom. Han rekommenderar goda böcker. Han vill överhuvudtaget sätta sina andliga barn i rörelse, aktivisera dem, så att de själva medverka i att tränga in i det heliga livets hemligheter och övertyga sig själva om att de medel, biktfadern anvisar för fullkomlighetens uppnående, äro de enda riktiga. Han är angelägen om att personen skall behålla sin självkänsla och sinnet för sin fria mänskliga värdighet i stäl-

¹ "L'autorité duquel doit estre en tout et par tout *præferée a la volonté propre*" (Vincent, s. 419).

let för att känna sig helt underordnad, förslavad och själv-uppgiven under en sträng auktoritet.¹

Betecknande för hans behandling av själarna är vidare, att han rättar sig efter varje människas egenart och personliga förutsättningar. Han skiljer sig därmed från många andliga ledare, som behandla biktbarerna summariskt, och ej bry sig om att analysera själarna utan ha ett en gång för alla fastslaget schema, efter vilket alla skola ledas. För François de Sales däremot spelar analysen av biktbarernas förutsättningar stor roll. Lika viktigt som han anser det vara att genom en noggrann undersökning skilja gudomligt och mänskligt i biktbarnets själ, lika viktigt är det för honom att härigenom också få fram den personliga egenarten. Han undersöker arvsanlag, ärvda dispositioner för synder och dygder, personens moraliska styrka och allmänna karaktär. Efter denna analys rättar han sedan sina direktiv. Dessa skola endast hjälpa själen att forma sig efter sin egen stil, att uppnå den grad och form av fullkomlighet, som motsvarar personens egenart. Han kräver av var och en ej mer än han har krafter till. Han tar själen som den är och försöker ej åstadkomma något emot dess natur.² Och detta, att han ej föreskrev samma fullkomlighetsregler för alla, är tydligen något ganska sällsynt bland de katolska själasörjarna.³

En av hemligheterna i François' de Sales framgång som själasörjare låg i hans metod att först och främst appellera

¹ Vincent, a. a., s. 438: "Il n'exige en aucun cas cette passivité veule qui conduit à l'anéantissement de la personnalité. Il exige au contraire que l'obéissance soit intelligente et active."

² Till en av sina andliga döttrar skrev han: "Ne désirés point de n'estre pas ce que vous estes, mais désirés d'estre fort bien ce que vous estes" (Vincent, a. a., s. 451).

³ Ib., s. 450: "Bien rares sont les directeurs qui ne tendent pas à réaliser dans autrui un type de perfection uniforme."

till känslan. Han anser, som vi sett, att varje människa av naturen har ett frö av kärlek till Gud. Detta frö måste fås att växa och utvecklas, så att kärleken till Gud fyller människan och helt bestämmer hennes handlande. Kunskapsmomenten, det förnuftiga resonerandet, är helt underordnat känslan. Det är genom den hjärtat skall bevekastas och viljan sättas i rörelse.¹ Föreställningarna leda endast till resultat, om de komma in i själen "helt inhöljda i känsla". Viljans uppfostran består för honom väsentligen i odlandet av känslan. Och han är en mästare i att tillämpa en affektiv uppfostringsmetod. Han förstår som få att tala om Gud och den lidande Kristus, så att hans biktbarne fyllas av kärlek till dem och sträcka sig efter dem. Och han förstår också att använda en mera indirekt metod. Han inser, att den andlige ledaren bäst utför sin uppgift, om han gör sig själv älskad av biktbarne. Då är detta i det gynnsammaste läge för att mottaga biktfaderns föreskrifter.

En författare skriver om hans affektiva metod: "François de Sales argumenterar icke, han tränger sig på, han omfamnar, han smeker. Han gör religionen älskad genom att göra sig själv älskad."² Och själv anser François sig vara av naturen utrustad till att omfatta andra med den ömmaste och finaste kärlek. Med ett visst självmedvetande säger han sig vara ganska originell och ensam om denna utomordentliga känslobegåvning.³

¹ Ib., s. 481: "L'essentiel pour le directeur salésien, n'est pas de présenter à l'esprit de son dirigé les raisons d'aimer Dieu, les motifs de pratiquer la vertu, mais de présenter ces raisons et ces motifs de telle manière que le cœur s'émeuve et que la volonté s'ébranle vers l'action. Le pathétique doit primer la dialectique."

² Anfört efter Vincent, s. 498.

³ "Il n'y a point d'ame au monde, comme je pense, qui cherissent plus cordialement, tendrement et, pour le dire à la bonne foy, plus amoureusement que moy; car il a pleu a Dieu de faire mon cœur ainsy" (Vincent, a. a., s. 499).

I umgänget med sina andliga barn använder han ömma tilltal och tonfall. Detta var i tidens stil, vilken tydligen i detta avseende passade François förträffligt. Det var hans natur att uttrycka sig så. Epitet som "ma fille", "bien-aymee", "ma tres chere fille", "mon ame", "unique" flödade ur hans penna, säger Vincent.¹ Och han kunde variera sådana tilltal i oändlighet och anpassa dem efter varje persons egenart.² Han vill ge intryck av en särskild samhörighet och gemenskap mellan sig själv och vart och ett av sina biktbarn, en gemenskap, som vilar på kärlekens grund. Till en nunna, som nyligen ställt sig under hans ledning, skriver han: "De kännetecken, som jag funnit i Eder själ på ett allvarligt förtroende för mig och en brinnande känsla för fromheten, gör mitt hjärta fyllt av faderlig kärlek till Edert hjärta. Var därför övertygad om, min goda dotter, att Ni skall få se, att vi skola åstadkomma mycket."³ Unionen är sluten mellan biktfadern och biktbarnet. Hon förtröstar på honom, och han har gett henne sin faderliga kärlek. Blicken kan med segervisshet riktas mot den stora uppgiften, fullkomlighetens uppnående.

Till en annan dam, en dam av värld, skriver François: "Mademoiselle, min broder, som kommer till Eder, skall kanske säga, att jag älskar och ärar Eder mycket högt, men Ni skall kanske tro, att han gör mig denna tjänst av kärlek, jag önskar dock att Ni skall veta, att det är mitt hjärta, som verkligen hyser denna känsla. Det är därför jag skriver det så här med min hand och av mitt hjärta."⁴

¹ Ib., s. 500.

² Jfr Vincents lätt indignerade anmärkning mot utrensningen av, som man tyckte, alltför intima och personliga detaljer i François' brev, när man utgav en samling av dem (ib., s. 455).

³ Ib., s. 500.

⁴ Ib., s. 501. De sista orden i citatet: "C'est pourquoi je l'escriis ainsy de ma main et de mon cœur."

François kan ibland identifiera sig med sitt biktbarn. Till ett av dem, "Philotée" i verket *Introduction à la vie devote*, madame de Charmoisy, skriver han t. ex. "vår själ", "vårt hjärta", "vår kärlek", "vårt framsteg".¹ Biktfaderns och biktbarnets intressen äro desamma. Det är en fullkomlig gemenskap mellan dem.² Att biktbarnen också uppleva denna gemenskap och gärna ge sig hän i fullt förtroende för sin älskade biktfader, ha vi sett tydliga exempel på.

François' de Sales metod för den andliga ledningen har praktiserats av många andra inom katolska kyrkan. Ett typexempel erbjuder hans yngre samtida och lärjunge, jesuitpatern Jean-Joseph Surin.³ Hans speciella biktbarn var en kvinnlig mystiker, Jeannes des Anges. Hon led tydligen av djävulsbesatthet men hade mellan anfäktelserna mystikerns typiska upplevelser av gudomlig inspiration. Surin hade själv, innan han fick Jeanne des Anges till biktbarn, blivit botad från liknande anfall av besatthet och hade tydligen därför en särskild förmåga att förstå henne. Om principerna för sin andliga ledning säger han, att hans huvudsakliga önskan var att inge sitt biktbarn en fast vilja till att nå den inre fullkomligheten, och därvid gick han mycket försiktigt till väga. Han gav henne aldrig formliga befallningar utan lämnade henne stor frihet. Han förlitade sig på att Gud skulle leda henne dit han ville och iakttog noga Andens verkningar i hennes själ. Och ändå övade han tydligen stort inflytande på henne. Men när han önskade, att hon skulle följa hans intentioner, gav han sina direktiv, så att hon inte märkte, att han dirigerade henne. Han strä-

¹ Ib., s. 503.

² Ib., s. 503: "C'est plus que la collaboration: c'est une parfaite et douce communion."

³ Bremond, 5, s. 226. Surin bedrev en omfattande själavård. Han var bl. a. Fénelons biktfader (se Bremond, 5, s. 268, noten).

vade efter, säger han, att inge henne en kärlek till Gud, som gjorde, att hon kunde ställa sin egen vilja under ledarens. Och Jeanne des Anges å sin sida var icke sen att förklara för honom, att hon helt anförtrodde sig åt hans ledning.

Här framträda de väsentliga momenten i den salesiska biktmetoden, det uppmärksamma iakttagandet av biktbarnets naturliga, som gudomlig ansedda inspiration, det försiktiga dirigerandet av biktbarnet och den affektiva metoden, som bland annat går ut på att biktfadern gör sig själv älskad för att få biktbarnet att villigt acceptera de idéer, han representerar.

Det är dock tydligt att den försiktiga och helst indirekta metoden i den salesiska ledningen ej alltid är lämplig. Det kan ofta vara mera av behovet påkallat, att biktfadern, både den katolske och den protestantiske, ger bestämda och distinkta order till tveksamma och tvehågsna biktbarn. Säkerligen förekommo också sådana bestämda besked i François' de Sales själavård. Och Surin, som vi framhållit som ett typexempel på den salesiska metoden, var också väl medveten därom. Han hade själv enligt eget vittnesbörd fått erfara det outhärdliga i att träffa på en själavård, där inga bestämda besked gåvos åt den ängsligt frågande. Han säger, att han då fick uppleva "sanningen i den heliga Teresas ord, att det knappast finns någon större och mera outhärdlig plåga än att falla i händerna på en timid och alltför försiktig konfessor".¹ Och hans biktbarn Jeanne des Anges förstår också begränsningen i hans egen metod. Hon erkänner dess stora värde, men, säger hon, "jag tror, att den ej skulle vara nyttig för alla slags människor".²

Vi ha ju för övrigt redan sett, att det dock trots allt låg en viss "hårdhet" i François' de Sales metod. Beträffande de le-

¹ Bremond, 5, s. 256.

² Ib., s. 226.

dande principerna för själavården var han ju ytterst bestämd. Det var blott i fråga om sättet för deras anbefallande han rekommenderade försiktighet och mjukhet, varmed han ville undvika att mobilisera det naturliga motståndet mot bud och förbud.

Exempel på "hård" och mera resolut hållning hos bikt-fäderna kunna ges både från katolskt och protestantiskt håll. Vi ha redan sett fall av sådan hårdhet, där den berodde på ovist nit från en del biktfaderns sida eller orsakades av deras bristande förståelse för den biktandes personliga egenart och aktuella svårigheter. Men det förekommer naturligtvis också fall, där biktfaderns bestämda hållning blir en följd av bikt-barnets natur och uppförande. Det naturliga är, att biktfaderns inställning i allmänhet bestäms av den biktandes egen hållning, och att metoden måste anpassas därefter. Det är säkert ingen tillfällighet, att den salesiska metoden exemplifieras genom fall, där vi se François de Sales stå som andlig ledare för mystiker eller fromma katoliker. Där kan hans milda ledning tillämpas och föra till framgång. Den ter sig som idealet för en katolsk själavård. Men när biktstolen besöks av mindre devota personer, som kanske rentav betrakta boten på ett ytligt sätt och söka absolutionen endast för att få befrielse och lättnad för tillfället, då förefaller en hårdare och bestämdare metod vara på sin plats. Det ges också, som vi sett, direktiv för prästen, som anbefalla sträng rannsakan, om han har skäl att misstänka, att bikten och ångern ej varit tillräckligt djuplodande. I sådana fall kan den biktande vägras absolution, vilken dock för det mesta endast uppskjutes i avvaktan på att biktbarnet skall bättra sig och förete den nödvändiga ångern och viljan att övervinna synden. Absolutionen kan också uppskjutas, tills

botgöraren har avlägsnat bestämda missförhållanden ur sitt liv eller gottgjort förbrytelser mot sina medmänniskor.¹

De i boten pålagda satisfaktoriska verken kunna tydligen ibland vara ganska svåra. Det förekommer stora olikheter vid "straffutmätningen" bland de katolska biktfaderna. Saint-Cyran t. ex. var mycket sträng och pålade gärna svår botgöring.² Peter Rosegger berättar från sin ungdom om, hur han en gång biktade för kyrkoherden i sin hemförsamling och av honom ålades en som han tyckte alltför svår botgöring. Han gjorde motstånd och vägrades då absolution. Men Rosegger ville gärna gå till nattvarden och beslöt därför, att försöka bikta för en annan präst i församlingen, som han visste var mildare. Här hörde han ej något om den svåra botgöringen och fick den eftertraktade absolutionen den förutan.³ Den från katolsk pastoralteologisk synpunkt välmotiverade strängheten i biktstolen synes sålunda i allmänhet vara inriktad på att hos den biktande åstadkomma ånger och sinnesändring eller påtagliga bevis för att sinnesändringen verkligen ägt rum.

I andra fall, där biktbarnet visar en alltför stor tveksamhet, t. ex. att börja sin bikt, kan ett resolut ingripande från biktfadern föra till resultat. Så t. ex. i Charles de Foucaulds fall. Den franske diktaren upplevde i ungdomen sitt religiösa genombrott i biktstolen. Han hade kommit i kontakt med den berömda biktfadern Abbé Huvelin vid Saint-Augustinkyrkan i Paris under en period, då han sökte sig fram till en bestämd religiös tro. En dag besökte han kyrkan. Abbé Huvelin satt

¹ Se O. Schöllig, a. a., s. 240 f.

² Bremond, 4, s. 130. ff. Liknande tillvägagångssätt från Saint-Cyrans samtida Charles de Condrens biktpraktik, anföres av Bremond, 3, s. 325 noten.

³ Peter Rosegger, Waldheimat (Ausgewählte Werke, 1, Wien utan år, s. 288 ff.). Jfr S. von Engeström, a. a., s. 196 f., där en annan skildring av en bikt från Roseggers ungdom återges.

i sin biktstol, där för tillfället ingen biktande befann sig. Foucauld gick in i biktstolen för att fråga prästen till råds beträffande vissa svårigheter i trosläran. Han föll icke på knä där, som bruket är, utan lutade sig stående mot gallret och talade till prästen. "Jag är ej troende", slutar han. Prästen svarar: "Böj knä och börja Er bikt!" "Jag har icke tron", värjer sig Foucauld. "Jo det har Ni! Bikta!" kommer det tillbaka från prästen. Och Charles de Foucauld kapitulerar och avlägger sin bikt under tårar. Denna bikt är förutom av Foucaulds religiösa kamp förberedd genom abbéns och diktarens personliga bekantskap och umgänge och den senares aktning och beundran för prästen.¹

Om sådana tillvägagångssätt understundom kunna tillämpas i den katolska bikten på grund av den biktandes natur och uppträdande, synes ändå den ideala biktmetoden vara den salesiska eller en som närmar sig denna. Detta framgår ju av den stora uppskattning, som kommit François de Sales och hans biktmetod till del inom kyrkan. Det framgår likaså av att den normerande katolska pastoralteologien, som vi sett, lägger stor vikt vid biktfaderns personliga egenskaper, särskilt hans förmåga att träda i en från hans sida sett på den faderliga kärleken grundad gemenskap med biktbarnet. Då ett visst mått av personlig gemenskap anses eftersträfvansvärt också i den katolska biktinstitutionen, bör följaktligen biktmetoden vara inriktad på detta och därmed följa liknande banor som den salesiska.

Vi kunna iakttaga samma inriktning av metoden för bikten

¹ Johannes Jørgensen, Charles de Foucauld, Köpenhamn 1934, s. 51 f.; jfr s. 48 ff. Jfr Charles de Foucauld, *Écrits spirituels*, Paris 1930, s. 80 ff. För skildringen av hur hans bikt kom till stånd äro följande ord upplysande (s. 82): "Je demandais des leçons de religion: il (abbé Huvelin) me fit mettre à genoux et me fit me confesser."

och den andliga ledningen även på protestantiskt område, vilket är naturligt, då gemenskapen mellan biktfader och biktbarn här oftast är ett eftersträvat ideal. Man kan finna exempel på berömda protestantiska biktfäder, vilkas metod har stora likheter med den salesiska.

John Keble ville ej kommendera sina biktbarn. Han kände sig icke som deras mästare utan som det ovärdiga verktyget i Guds hand, vilket kunde brukas till nödställda människors hjälp. Han är angelägen att framhålla för sina biktbarn, att han inte kan befria dem från deras personliga ansvarighet genom absolutionen. De skola själva bära sin skuld inför Gud och söka förlåtelse för den. Hans ledning kan kanske hjälpa dem att ej på nytt falla i synd. Men han vill inte gärna föreskriva dem, hur de skola handla. De skola själva finna sin väg, pålägga sig botgöringar och göra upp program för sin livsföring.¹ Belysande för detta är Pusey's exempel. Och ändå måste ju Keble som biktfader både befria från synd genom absolution och ge råd och regler för den framtida livsföringen. Detta framgår bland annat av ett yttrande, varmed han tillbakavisar en vanlig invändning mot det kyrkliga biktinstitutet, den nämligen, att faran med bikten skulle vara, att den gjorde församlingsborna osjälvständiga och andligen förslavade. Nej, de som en gång ha antagit läran om domen kunna aldrig befria sig från sin ansvarskänsla. "Själva målet för deras sökande av absolutionens välsignelse jämte andliga råd (counsel and advice) var, att de ville göra sin ansvarskänsla större genom att nå befrielse från syndens kedja i det förgångna och få bättre grundsatser till ledning för framtiden."²

¹ W. Lock, a. a., s. 209: "He suggests again and again to his penitents that they should make their own rules and even choose their own penances for themselves."

² Ib., s. 210.

Keble ledde sannolikt sina biktbarn i allmänhet efter sin vilja. Han lät dem visserligen såvitt möjligt själva finna sin väg, men deras regler rättade sig troligen ändå efter hans råd. Hans personlighet och kloka tillvägagångssätt gjorde, att man väl i allmänhet accepterade, vad han hade att säga. Han hade som vi sett förmågan att framkalla det bästa hos människor och att göra sig älskad av sina biktbarn. Och detta, att biktbarnen omfatta biktfadern med kärlek, är ju den bästa förutsättningen för att de också rätta sig efter hans tankar och råd.

Vi erinras här om François' de Sales metod att ej kommentera utan överlåta så mycket som möjligt åt biktbarnens självverksamhet. Likaså påminnas vi om den affektiva relation, han eftersträvade och vann, sannolikt mest genom vad han själv var men också genom medvetna medel. I Kebles fall förekom ej någon dylik medveten strävan att göra sig älskad. Han nådde detta automatiskt genom makten och halten av sin personlighet och genom att låta sin personlighet komma till uttryck i den djupa förståelse och sympati, varmed han gick sina biktbarn till mötes. På samma väg nå också andra bekanta protestantiska biktfäder denna känslöbetonade position i sina biktbarns ögon, vilket vi även i det föregående framhållit.¹

Ett studium av Frank Buchmans biktmetod visar också många överensstämmelser med François' de Sales idealmetod för bikt. Utmärkande för hans sätt att närma sig människor är, att han såvitt möjligt undviker att själv ta initiativet, där han märker, att det nya är på väg.² Han verkar mera genom sin person än genom direkt påverkan i förkunnelse eller upp-

¹ Se ovan s. 77 f.!

² Se t. ex. Begbie, a. a., s. 16: "Det händer t. ex., att han umgås med en person i sex månader utan att göra någon hänsyftning på dennes personliga bekymmer."

fordran till den enskilde. Det är syndaren, som själv får arbeta på sin omvändelse. Han bringas liksom ur sin säkra position i umgänget med Buchman, även om samtalet rör sig om neutrala ting. Under samtalets gång blir det klart för honom, att han borde tala om sina svårigheter för den berömde själasörjaren. Hos honom väntar han få en lösning på sina problem. Och så kommer bekännelsen fram ofta överraskande för honom själv. Vi ha sett exempel på att Buchmans personlighet verkar på det sättet.

Under samtal förhåller sig Buchman gärna tyst och skjuter blott in ett och annat ord för att leda personen i rätt riktning. Ibland kan han med några ord ge en diagnos på personens själsläge, som förvånar den han talar med och genom sin riktighet inspirerar honom att fortsätta samtalet eller att senare ta upp det på nytt, tills han har bekänt sin synd och lagt fram sitt livsproblem.¹

Buchman ser också gärna att vägen till hälsa, att lösningen av svårigheterna skall anges av personen själv. För detta rekommenderar han den stilla stunden, då den Helige Ande skall ge ledning. Buchman berättar själv t. ex. om sin "behandling" av en affärsman.² När denne kommit till det avgörande samtalet med Buchman säger han: "Nå, vad ämnar ni ta er till med en så stor syndare som jag?" Buchman berättar: "Jag såg nu på honom, som om jag väntade svaret från honom själv, och han sade slutligen: 'Jag förmodar, att för en karl som jag finns ingen annan möjlighet än att falla på knä — — men', tillade han, 'jag vet icke vad vi skulle göra tillsammans på knä!' 'Det vet icke heller jag', sade jag, 'låt oss vänta på att den

¹ Se t. ex. skildringen av Buchmans samtal med pseudonymen "Beau Ideal" hos Begbie, a. a., s. 134 ff., och med "En ung soldat" (ib., s. 164 f.).

² J. F. Laun, Under Guds ledning, Sthlm 1934, s. 182 ff.

Helige Ande skall undervisa oss. Kanna vi inte vara stilla en stund inför Gud?'¹ Och under denna stilla stund fick affärs-
mannen inspirationen till sin omvändelse.

Hos François de Sales sågo vi, att han strävar efter att nå gemenskap mellan sig själv och biktbarhet. Det ideala förhållandet var vänskap, förtrolighet mellan dem. Samma gemenskap eftersträvas av Buchman. Hans metod med delgivning är ju anlagd bland annat på detta. Det omvittnas av oxford-grupprörelsens målsmän, att just delgivningen rycker dem ur den personliga isoleringen och skapar ett gemenskapsförhållande till en annan människa eller andra människor. De fyllas av en ny stark känsla, en värme och entusiasm, som gör, att de gärna tala om allt, som trycker dem, tills de inte längre ha några hemligheter för varandra. De kasta av sitt gamla liv med dess synder och fatta beslutet att hänge sig åt Gud och efterleva hans bud, så som dessa ha tagit sig uttryck i rörelsens absoluta krav.

När Buchman t. ex. träffar märket "Persona Grata" talar denne efter ett första samtal med Buchman om för honom sina svårigheter och frestelser. "P. G." berättar själv vidare: "Jag vände mig till honom och sade: 'Mitt sinne är fyllt av ett moln av onda tankar; varför har jag sådana?' Till min förvåning genmälde han: 'Men P. G. jag har också sådana onda tankar.' — — Genast han sade detta, hade jag den känslan, att han visste, vad han borde göra åt det. Jag erfor en stor lättnad i mitt sinne. Han sade ingenting mer för att hjälpa mig. Han tillade blott, att jag skulle komma till honom senare på dagen. Men jag kände mig ovanligt lycklig, precis som om kampen vore slut."² Denna känsla av lättnad kan till

¹ Ib., s. 184. Ett liknande exempel ger *A. J. Russel*, Endast för syndare, Sthlm 1934, s. 130 f.

² *Begbie*, a. a., s. 118.

stor del tillskrivas den upplevelse av gemenskap, som "P. G." erfarit genom Buchmans förtroliga ord om sina egna likartade svårigheter.

Den förut omtalade "Greats" skildrar sina intryck av en liknande gemenskapsupplevelse i förhållande till Buchman på följande sätt: "Han var icke längre ett självständigt centrum utan delade så att säga mitt medvetande med mig."¹

Emil Brunner säger om Buchman, att denne till fullo insett, vad det betyder, att själasörjaren känner sig solidarisk med sitt biktbarn.² Detta skall förstå, att själasörjaren också är en syndare, som talar med en syndare. Han talar öppet om sin egen svaghet och sina egna fel och får därmed den andre till att å sin sida vara öppen. Om själasörjaren förhåller sig så, försvinner rädslan att bikta, framhåller Brunner.

Delgivningen inom oxfordgruppen efter mästarens föredöme går i allmänhet till så, att den som "överlätit sig", omvänt sig, vittnar antingen offentligt eller enskilt för den som behöver honom om hur synden plågat honom och det sätt, på vilket han övervunnit den. Därmed vill han vinna, att hans medmänniska skall få upp ögonen för sin egen synd, få riktig kunskap om den och dess art. Ett drag i Buchmans metod är, att han på allt sätt vill förmå människor att avsky synden, längta efter befrielse från den och fyllas av kärlek till det goda.³ Detta syfte skall den personliga förkunnelsen i delgivningens form tjäna.

Där utmålas syndens fördärv och förgiftning av människolivet. Och man får också se den väg, på vilken befrielsen kan

¹ Begbie, a. a., s. 68.

² E. Brunner, a. a. (Kirke og Kultur 1933, s. 279).

³ Russell, a. a., s. 72.

vinnas. Vid uppväckandet av längtan att gå denna väg spelar förutom skuldkänslan och avskyn för synden de vittnandes personligheter stor roll. Här får man ju se vältaliga åskådningsexempel på att den väg till andlig hälsa, som anbefalles också är framgångsrik. "Oxfordteamets" medlemmar äro om man så får uttrycka det en god reklam för rörelsen. De äro glada människor med leende ljusa ansikten. De återspegla det nya livets möjligheter och väcka därmed längtan att uppnå det. Slutmålet för delgivningen blir, att den andre skall möta det förtroende, han fått, och svara med att bekänna sina svårigheter.¹ Delgivningen "väcker", säger Laun, "genast förtroende och skapar en atmosfär av uppriktighet".²

Den danske läkarmissionären Chr. Frimodt-Möller ger följande klara upplysning om delgivningens innebörd. Delgivning är, "att jag låter den som är i själanöd förstå, att jag själv känner till något av det som han lider av och som skiljer honom från Gud. Kort sagt, jag blottar mitt inre för honom, men naturligtvis blott så mycket hos mig, som han har behov av för att få den nödvändiga tilliten, så att han kan utsäga det svåra som han behöver få utsagt." I delgivningen "gäller det att helt rättframt och uppriktigt vittna — ja just vittna — för den som är i själanöd, att det också för hans nöd och hans synd finns förlåtelse hos Gud genom Jesu kors".³

¹ Se t. ex. Launs skildring av gruppmöten, a. a., s. 146 ff., och skildringen i boken Vad jag fått av oxfordrörelsen, s. 26: "På detta möte fingo vi uppleva vad 'sharing' (delgivning) var för något. De närvarande medlemmarna av teamet berättade i korta drag sin livshistoria. Vi fingo höra den ena berättelsen mera gripande än den andra. Tusen predikningar kunde inte bättre förklara vad Guds kraft kan förmå än de personliga vittnesbörd jag där hörde."

² Laun, a. a., s. 219.

³ Vårt möte med Oxfordgruppen, s. 22 f. Jfr H. Fuglsang-Damgaard, En ny väg till det gamla evangeliet, Uppsala 1938, s. 18.

Här har den andligen mera erfarna just på grund av denna erfarenhet fått intaga biktfaderns plats. Hans ställning beror ej på någon institutionellt betingad värdighet, men hans erfarenhet har kvalificerat honom, så att man även här, där ömsesidigheten tycks utplåna alla gränser och helt taga bort överunderordningsförhållandet, ändå har rätt att tala om en biktfader. Den oändliga omsorgen hos en François de Sales, att med alla till buds stående medel göra sig älskad av biktbarnet för att nå den för bikten fruktbara gemenskapen, är i oxfordgruppens delgivning ersatt med den mera direkta och på livet gående vädjan, som ligger i att ge sitt livs innersta hemligheter åt en annan människa. Att denna vädjan också leder till resultat, ha vi sett exempel på. Därom vittnar ju för övrigt rörelsens framgång.

Det är intressant att konstatera, att vi hos den katolska kyrkans främste själasörjare, François de Sales, och den mest bekante av protestantismens moderna själasörjare, Frank Buchman, möta så mycket i metoden som är identiskt. Denna omständighet är ett tecken på att dessa biktmottagare intuitivt insett, vilka de psykologiska faktorer äro, som träda i verksamhet hos den biktande, och hurudan följaktligen relationen mellan biktfader och biktbarn bör vara. Det gemensamma i deras syn på bikten är i sammandrag: De låta initiativet utgå från den biktande, de vilja icke tvinga sig på honom och vilja icke gärna befalla eller dekretera. De låta om möjligt biktbarnet själv finna sin väg ur svårigheterna. François' de Sales tal om den gudomliga inspirationen hos biktbarnet, som icke får störas, motsvaras av Buchmans rekommendation av den stilla stunden, då Anden skall ge "ledning". Båda vädja till fantasi och känsla för att väcka avsky för synden och längtan

till det goda. Slutligen är bådasyfte att nå en intim personlig gemenskap med biktbarnet. François uppnår det genom att ge ut så mycket han kan av sin helgade personlighet; han använder sin "affektiva" metod. Frank Buchman når syftet genom att ge ut det innersta av sin person i "delgivningens" form.

II

Psykiatriens lärdomar



Kapitel 6

FÖR BIKTENS PSYKOLOGI RELEVANTA ERFARENHETER OCH TEORIER INOM PSYKIATRIEN

Den föregående undersökningen har tagit sikte på några väsentliga förutsättningar för biktakten. På biktbarnets sida funno vi dem vara ett starkt behov att bikta, framdrivet av ångern över synden och av längtan att komma loss från den. Vidare funno vi behov av en auktoritet, som ibland kunde betraktas som garant för att befrielsen från synden verkligen skulle komma till stånd och som vidare skulle motsvara kraven på ledning för det framtida livet. Dessa behov sågo vi motsvaras och även understödjas av biktfaderns auktoritativa ställning, hävdad dels genom stöd av kyrkoinstitutionen och dels genom hans rent personliga kvaliteter. För den ideala bikten sågo vi, att förtroendeförhållandet var av avgörande betydelse och att för dettas åstadkommande biktmetoden spelade stor roll.

Resultatet av en bikt, där dessa förutsättningar äro för handen, blir i allmänhet, att den biktande har en mer eller mindre stark upplevelse av lättnad och befrielse. Vi ha redan sett, hur dessa känslor framträda och hur de till och med kunna ta sig

de mest stormande uttryck, t. ex. inom læstadianismen. Vi få i det följande vid en mera ingående undersökning av denna lättnadskänsla ta del av flera expressiva uttryck för den. En sådan undersökning måste nämligen anses väsentlig för syftet med detta arbete. Frågan, hur själva omtalandet av skuldbelastade minnen och förhållningssätt kan skänka en känsla av lättnad och befrielse, synes ju i sig innesluta hela problemet om vilka psykologiska faktorer, som äro i verksamhet under själva biktakten. Under denna fråga och med svaret på den som ledande synpunkt kunna de ovan skildrade biktfaktorerna ordna sig till ett organiskt sammanhang, där varje led får sin naturliga plats och funktion.

Inom psykiatrien har man från många håll vittnesmål om hur betydelsefull en lättnadskänsla, uppkommen som resultat av omtalandet av vissa minnen, kan vara vid psykiska rubbningars botande. Vi skola närmast ta del av sådana vittnesmål och de förklaringar, psykiatrien har att ge till denna lättnadskänsla, som sammanfaller med sjukdomens hävande, hur med andra ord läkedomsprocessen kan utspela sig samtidigt med att de dolda minnena komma i dagen genom bekännelsen inför läkaren. De lärdomar, som vi här ha att hämta, böra ju också kunna tillämpas vid besvarandet av vår fråga om faktorerna i biktakten. Detta bör så mycket mer vara fallet, som vi också inom psykoterapien kunna iakttaga, hur de förutsättningar för bikten, som vi skildrat, också där framträda och ha avgörande betydelse för hela terapiens resultat.

I sina föreläsningar åren 1884—1885 hade professorn i kliniska nervsjukdomar vid la Salpêtrière i Paris J. M. Charcot, framlagt resultaten av sina forskningar angående den hysteriska förflamningen. Dessa symtoms uppträdande berodde enligt Charcot ej på själva skadan vid en olyckshändelse utan på

de minnen, som denna efterlämnat. Andra forskare anslöto sig till denna teori, bland dem framför allt Pierre Janet. I sitt arbete *Les médications psychologiques* redogör Janet för dessa Charcots forskningar och sin anslutning till lärarens teori, som han emellertid ger en större räckvidd. Janet säger, att han företog "en utvidgning av denna tanke och visade, att neuropatiska besvär av samma slag kunde framkomma som följd av enklare händelser, som icke förorsakade en kroppslig skada utan blott en psykisk känsla."¹ Minnet av händelsen stannade kvar med sin följd av känslor, och det var detta minne, som framkallade sjukdomssymtomen, hysterisk lamhet, blindhet, dövhet, stumhet, minnesförlust o. s. v.

Så berättar Janet t. ex. om ett fall av minnesförlust hos en patient, en 34 års kvinna, att denna rubbning hade uppkommit genom en våldsam chock, som patienten hade upplevt, då en person i hennes omgivning på skämt hade skrikit i hennes öra, att hennes man var död. Janet kunde konstatera, att amnesien hos den sjuka och alla hennes deliranta anfall voro en direkt följd av denna händelse och minnet därav.²

Janets fortsatta mångåriga iakttagelser ha styrkt den teori, han i anslutning till Charcot utformade omkring 1890 om minnet av en uppskakande händelse som den avgörande faktorn vid uppkomsten av många neuroser. Och andra forskare ha bekräftat denna åsikt. Detta ödesdigra minne, som lever kvar som ett oläkt sår i psyket, betecknas också av Janet som ett "souvenir traumatique", traumatiskt minne.

Det är ej alltid lätt att träffa på detta minne hos patienten. Janet talar om, med vilken omsorg och uppmärksamhet man

¹ P. Janet, *Les médications psychologiques*, 2, Paris 1919, s. 205.

² Ib., s. 206 f. Ett flertal liknande fall redovisas i samma arbete, s. 205 ff.

måste följa patientens berättelser och uttrycksrörelser för att få riktig klarhet i minnets natur. Ofta är minnet alldeles obekant för patienten själv. Det lever sitt eget liv i ett område av själen, som är oåtkomligt för det vakna medvetandet. I sådana fall bör patienten uppmanas att omtala sina minnen från olika skeden i livet. Om man då av hans återhållsamhet på en viss punkt vid berättandet eller av hans gester eller andra uttrycksrörelser kan misstänka, att en lucka föreligger i återgivandet, måste man undersöka, om icke drömmarna, de somnambula tillstånd eller automatisk skrift kunna föra mera dolda minnen i dagen. I en del fall framkommer icke minnet, om ej patienten försättes i hypnos. Det är, säger Janet, högst sannolikt, att det är just denna minnets omedvetna karaktär, som gör det sjukdomsförande. Det lever på sidan av medvetandet som en detta undandragen kraft. Janet kallar det för ett psykologiskt system, det är en samling av minnesbilder och rörelser, som har kunnat draga sig undan medvetandets kontroll, därför att personen lider av nedsatta själskrafter, hans psykiska spänning är för låg för att omfatta mer än ett högst begränsat medvetandesinnehåll.

De sjuka, som behärskas av ett traumatiskt minne, ha fastnat i sin utveckling. De ha stannat kvar i den chockartade upplevelsen. De komma ej över den. De ha ej kunnat assimilera den med sitt medvetande. Janet anför ett belysande exempel.¹ En flicka på 20 år, Irène, har vårdat sin moder under hennes sjukdomstid med en utomordentlig hängivenhet. När modern dör, kan flickan ej fatta, att detta verkligen hänt. Vid begravningen uppför hon sig opassande och måste föras därifrån. Hon visar ingen sorg och vill ej anlägga sorgdräkt. Hon vägrar också att träda i moderns ställe vid hemmets sköt-

¹ Janet, a. a., 2, s. 269 f.

sel. Om man frågar henne om moderns död, vet hon icke, vad man talar om. Hon har också förlorat minnet av moderns sjukdomstid, tre månader före dödsfallet. Och hon reagerar även i övrigt helt onormalt, hon kan inte arbeta, inte besluta sig för något, hon har knappast någon normal känsla, hon intresserar sig inte för någon i sin omgivning. I stället visar hon en rad hysteriska symtom. Hon faller i våldsamma kristillstånd, som vara flera timmar. Härvid framställer hon med minutiös precision scener från moderns sjukdomskamp och död. Hon tycks vilja hjälpa henne, ty hon intar de ställningar framför sängen, utför de gester och säger de ord, som hon brukade göra vid moderns sjukläger. I övrigt visar hon i vaket tillstånd kontrakturer, hallucinationer och andra symtom.

Behandlingen av dylika fall bör följaktligen gå ut på att lösa patienten ur denna bundenhet vid den ödesdigra händelsen. Det gäller framför allt att få den sjuke att berätta om händelsen, att minnas den och återge den i ord. Det är märkligt, att blotta omtalandet i en del fall visar sig tillräckligt för upplevelsens klarläggande och assimilering med det normala medvetandet. Själva medvetandegörandet av det från medvetandet förut avkluvna minnet åstadkommer reintegration av personligheten. Personen kan därmed behärska upplevelsen, så att den ej går sina sidovägar, lösryckt från medvetandets kontroll. Men det räcker oftast inte med ett sådant omtalande. Denna behandlingsmetod, som syftar till att hos patienten åstadkomma den inre anpassningen till den ödesdigra händelsen, att få honom att komma över den i det klara förnuftets ljus, är ofta svår och långvarig. Icke desto mindre anbefaller Janet den som den bästa och säkraste vägen att återställa patientens hälsa. I fallet Irène ledde denna metod till sjukdomens hävande. Det är med all sannolikhet också så, att i de fall, där ett enda

omtalande av det farliga minnet medfört hälsa, det är detta förnuftiga bearbetande av minnet, som ägt rum och förklarar den snabba effekten.

Men Janet går djupare i sitt försök att förklara omtalandets läkande förmåga. Det traumatiska minnet är till sin kärna starkt emotionellt belastat. Det är ju just på grund av den starka emotionaliteten, som upplevelsen ej kan behärskas av de sjuka. Här äro elementära psykiska krafter uppväckta, vilka driva sitt spel utanför personens normala sammanhang. Personligheten belastas med krafter, som den ej rår på. De nervösa symtomen äro ju utslag av dessa obehärskade krafter.

Utifrån denna dynamiska synpunkt på själslivet är det naturligt att som Janet anta, att det som sker vid omtalandet av det emotionella minnet också är en avlastning av de med minnet sammanhörande "kraftladdade tendenserna" eller affekterna. Janet anför flera belysande exempel, som tillåta en sådan tolkning. En patient, som hade den fixa idén, att han hade ådragit sig syfilis, berättar: "Någon tid efter början av en besatthetskris, då denna redan blivit allvarlig, fick jag idén att göra ett för mig fruktansvärt smärtsamt besök hos en äldre anhörig (parent) för att delge honom de dumheter, som jag hade gjort under mitt liv och som hade blottställt mig för sjukdomen (syfilis), att berätta för honom en massa saker, som han inte behövde veta och som det smärtade mig mycket att säga honom. Å ena sidan ångrar jag mycket, att jag gjort detta, vilket tydligen var galet, men å andra sidan kan jag inte beklaga mig över det, ty min kris blev avslutad och det har besparat mig mycket lidande."¹

Den sjukliga tendensens styrka var avlastad genom den pinliga bekännelsen, och patienten blev omedelbart lättad.

¹ Janet, a. a., 2, s. 295.

Ett annat liknande fall, där läkedomsförloppet visar karaktéristiska drag anföres.¹ Janet hade under 15 års tid behandlat en 45 år gammal kvinna för svåra depressionstillstånd och besatthetskriser, som varade i månader. Kriserna inställde sig vartannat eller vart tredje år. Vid varje återfall behandlade Janet henne framför allt med en övertalningsmetod, varigenom hon förnuftsmässigt kunde övervinna sin tvångsföreställning och assimilera den med det normala medvetandet. Denna tvångsföreställning gick tillbaka på ett skuldbelastat eller traumatiskt minne av ett moraliskt felsteg. Patienten hade därav den "fixa idén", att hennes make ej var far till det barn, hon fått. Behandlingen lyckades aldrig få detta minne helt avklarat och neutraliserat. Hälsan återvände emellertid till slut så att säga utan "behandling". Härvid tillgick på följande sätt. Patienten gör den långa resan från sin hemort till Paris för att söka Janet. Resan måste, säger denne, ha varit mycket påkostande för henne på grund av hennes sjukdomstillstånd. När läkaren vid hennes första besök frågar henne, vad som besvärar henne, börjar hon gråta och jämra sig. "Ni vet väl vad det är med mig, det är alltid samma sak, jag har sagt Er det hundra gånger." — "Jag har tyvärr glömt det", svarar Janet. — "Ni vet det väl, Ni har skrivit upp det." — "Jag kan inte hitta mina anteckningar, gör mig den tjänsten att förklara det på nytt!" Trots stora ansträngningar kan hon inte förmå sig att göra detta, och hon går därifrån i ett tillstånd av hopplöshet. Två eller tre liknande besök hos läkaren äro nödvändiga, för att patienten skall komma fram till bekännelsen av det sjukdomsalstrande minnet. Denna bekännelse är mycket smärtsam för henne. Hennes känslor ta sig obehärskade uttryck. Hon brister ut i skrattanfall, skakningar

¹ Ib., s. 295 ff.

och mimiska gester, det hela slutar med att hon gråter övergivet. Efteråt känner hon sig bedövd och utmattad men också utesägligt lycklig. Hon blir snabbt bra, och märkvärdigt nog är hennes hälsa nu varaktig. Hon råkar ej mera ut för de förut regelbundet förekommande återfallen.

Janet slutar denna redogörelse med en retorisk fråga, som i själva verket framställer hans teoretiska förklaring av detta och liknande läkedomssunder: "Kan man ej säga, att tendensen, som skapats av minnet, på nytt hade blivit belastad, men att resan, de smärtsamma ansträngningarna för att ännu en gång komma fram till bekännelsen, arbetet att uttrycka den, avlastade tendensen?"¹

Det är tämligen oklart, hur Janet tänker sig dessa tendenser och de därmed förbundna psykiska krafterna, som han talar om för att ge en förklaring till uppkomsten av de traumatiska minnena. Tendenserna motsvara tydligen, vad man vanligtvis inom den moderna psykologien brukar kalla drift eller instinkt, medan de psykiska krafterna närmast torde vara detsamma som de starka känslorna eller affekterna. I det senast anförda fallet torde den avsedda förklaringen vara den, att det hos den sjuka fanns en tendens både att fly undan skulden i det förflutna och också att erkänna den för att bli av med den. Det lyckades till en tid att skjuta undan minnet, men det dök dock åter upp i medvetandet med stor styrka. Ångerns affekter voro de psykiska krafter, som på nytt gjorde tendenserna kraftladdade, vilket föranledde de nervösa symtomen. I bikten inför läkaren kommo dessa krafter fram. Patienten företer ett tillstånd av stark affektupplevelse. Vi ha sett, hur Janet tvingar fram denna affektupplevelse genom att förmå patienten att övervinna sitt motstånd och underkasta

¹ Janet, a. a., 2, s. 297.

sig den ytterst pinsamma bekännelsen. Krafterna, affekterna, avlastas genom denna bikt, genom patientens uttrycksrörelser, skakningar, grimaser, gråt och bekännelsens ord.

Janet vill göra all rättvisa åt begreppet avlastning, *décharge*, som han har övertagit från psykoanalysen. Realiteten bakom begreppet är för honom välbekant. Detta begrepp visar oss, säger han, att faran för psykets hälsa ligger i de krafter, var- över tendenserna förfoga. Och därav belyses också värdet av undersökningsarbetet beträffande det förflutna. Genom avlastningen i de pinsamma bekännelserna försvagas den från psykets kontroll avkluvna tendensens styrka, och därmed underlättas assimilationsprocessen.¹

Denna affektiva avlastning är en akt, vars framkallande i ett flertal fall kan vara tillrådligt som behandlingsmetod. Den är en ofta förekommande företeelse på de psykiatriska klini- kerna. Janet framhåller, att man ofta kan iaktta, hur de sjuka, som i timtal plågas av våldsamma anfall, delirier, konvulsioner och liknande, efter dessa anfall visa en viss trötthetskänsla men också ådagalägga ett utomordentligt lugn. De äro mycket lyck- ligare och i själva verket mer normala än före krisen.²

Janet vill emellertid reservera sig mot att som den psyko- analytiska skolan upphöja de metoder, som gå ut på att åstad- komma en avlastning och assimilation av avkluvna minnen, till att vara utslagsgivande för alla fall av neurosbehandling. Att Freud och hans skola har denna mening, hör enligt Janets åsikt samman med, att för dem alla neuroser ytterst gå till- baka på traumatiska minnen. Janet har funnit metoden effek- tiv i ett 50-tal fall av traumatisk hysteri. Men, säger han, om man utsträcker metoden till att gälla också andra former av

¹ L. c.

² Janet, a. a., 2, s. 300.

neuros, då är det lätt att räkna ett mycket större antal fall, där de sjuka fått lindring och där kriserna ha avreagerats genom denna behandlingsform. Och i många fall, särskilt när det gällt unga människor, som ännu ej fastnat helt i sjukdomen, har det visat sig, att metoden lett till fullständig hälsa.

Vi ha sett, att Janet vid framställningen av sina teorier och metoder ibland vänder sig mot psykoanalysen, men han är också angelägen att framhålla det han har gemensamt med Freud och hans skola. Ja, han går så långt, att han till och med anser sig själv som den som givit uppslaget till Freuds teorier. Han framhåller nämligen, att Freud kom till Paris just vid den tidpunkt, då han själv gjorde sina iakttagelser och framställde sina tankar om den traumatiska hysterien. Och Freud intresserade sig mycket för Janets rön. Dessa hade också framlagts i en skrift av Janet, innan Freud tillsammans med Josef Breuer publicerade sitt första arbete om liknande fall. De observationer, som omtalas i detta arbete, "Studien über Hysterie", betraktar Janet som lysande belägg för de åsikter, han själv offentliggjort beträffande uppkomsten och behandlingen av den traumatiska hysterien.¹ Men när Freud går vidare och utbygger sitt system, vägrar Janet följa honom. Och det är, som vi sett, i första hand, när Freud generaliserar och enligt

¹ Janet, a. a., 2, s. 216. "Nous sommes heureux, disais-je à ce moment, que MM. Breuer et Freud aient vérifié récemment notre interprétation déjà ancienne des idées fixes chez les hystériques." De förändrade visserligen terminologien men grundtankarna voro desamma: "Ils appelaient 'psycho-analyse' ce que j'appelais 'analyse psychologique', ils nommaient 'complexus' ce que j'avais nommé 'système psychologique' pour désigner cet ensemble de phénomènes psychologiques et de mouvements soit des membres soit des viscères qui reste associé pour constituer le souvenir traumatique; ils baptisaient du nom 'catharsis' ce que je désignais comme une dissociation des idées fixes ou comme 'une désinfection morale'! Les noms étaient différents mais toutes les conceptions essentielles — — — étaient acceptées sans modification."

Janets uppfattning betraktar alla neuroser såsom förorsakade av traumatiska minnen och följaktligen anbefaller uppklärandet och medvetandegörandet av dem såsom enda riktpunkt för neurosbehandlingen.¹ Om detta och Freuds vittsvävande teoretiserande i övrigt säger Janet: "Han förvandlade en klinisk observation och en terapeutisk procedur på grundval av bestämda och begränsade indikationer till ett enormt system av medicinsk filosofi."²

Janets anspråk på att vara uppslagsgivare till Freuds system tillbagavisas emellertid skarpt av Freud själv.³ Det närmaste uppslaget och den egentliga grunden till psykoanalysen kom enligt Freud från Wienläkaren Josef Breuer. Det finns väl egentligen ingen anledning att betvivla, att Freud har rätt,

¹ Beträffande Janets uppfattning av Freud kunna invändningar göras. Som vi skola se i vår redogörelse för Freuds grundtankar ville ju denne komma ifrån den enkla traumapsykologien och den terapi, som gick ut på att endast behandla de synbara symtomen, genom att gå djupare och betrakta de enstaka traumatiska upplevelserna såsom bottnande i drifternas. Icke desto mindre skulle Janets uppfattning kunna försvaras, då enligt Freud drifternas kollision ge upphov till "komplexen" eller de med affekt belastade upplevelserna, vilka i sin tur bli upphovet till sjukdomssymtomen. Janets mening kunde även legitimeras helt enkelt med Freuds teori om oidipuskomplexet som det på djupet av varje neuros liggande komplexet. Janets uppfattning måste ändå sägas vara för lättvindig och gör ej psykoanalysens skapare full rättvisa.

² Janet, *La médecine psychologique*, Paris 1923, s. 41.

³ I sin skrift *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* (S. Freud, *Gesammelte Schriften*, 4, Leipzig, Wien, Zürich 1924, s. 411—480), säger Freud härom (s. 439): "In Paris selbst scheint noch die Überzeugung zu herrschen, der auf dem Londoner Kongress 1913 Janet so berechneten Ausdruck gab, dass alles, was gut an der Psychoanalyse sei, mit geringen Abänderungen die Janetschen Ansichten wiederhole, alles darüber hinaus aber sei von Übel. Janet musste sich noch auf diesem Kongress selbst eine Reihe von Zurechtweisungen von E. Jones gefallen lassen, der ihm seine geringe Sachkenntnis vorhalten konnte. Seine Verdienste um die Psychologie der Neurosen können wir trotzdem nicht vergessen, auch wenn wir seine Ansprüche zurückweisen."

då han så energiskt framhåller detta faktum, men det torde icke desto mindre vara riktigt, att Freuds studium av de franska psykiaternas undersökningar föranledde honom att inspirera Breuer till att publicera sitt bekanta fall av hysteri och att därtill själv foga observationer, vilka, som Janet framhåller, så nära överensstämmer med dem vi förut känna från den franske psykiatern.

Vi skola närmast ta del av detta Breuers epokgörande fall och de teorier, som därtill knyts. Breuer överensstämmer beträffande behandlingsmetoden med Janet men skiljer sig från honom åtminstone på en väsentlig punkt i sin teori och står härmed närmare den senare psykoanalysen. Här finns ursprunget till psykoanalysens teori om känslöshämningen, förträngningen. Och den av oss från Janet kända metoden med känslöslastningen och assimilationen av från det normala psykiska sammanhanget avkluvna minnen möter oss här under namnet "katharsis" eller den kathartiska metoden. Mycket av det för biktens psykologi relevanta i psykoanalysen finns liksom i renodlad form redan i det arbete, "Studien über Hysterie"¹, där Breuer redogör för sina observationer och teorier. Det synes oss därför befogat att något utförligare dröja vid detta arbete.

Breuers patient Anna O. var en högt begåvad ung dam. Hon var mycket energisk och viljestark med ett framträdande drag av medlidande för sjuka och fattiga. Hon växlade ofta mellan överdådlig glädje och nedstämdhet. Det sexuella momentet var förvånansvärt utvecklat, säger Breuer.

Denna flicka med överflödande andlig vitalitet förde i sin puritanska familj ett högst monotont liv. Hon förskönade sin tillvaro med dagdrömmier. I fantasien genomlevde hon ro-

¹ Arbetet utkom i Leipzig och Wien 1895.

mantiska äventyr, allt under det hon fullgjorde sina dagliga sysslor. Hon skötte dock sitt arbete i hemmet otadligt. Hon levde på så sätt ett dubbelliv, som disponerade henne för neuros.

Då fadern, som patienten högt älskade, insjuknade, blev hon hans vårdarinna. Hon ägnade sig med hela sin energi åt denna vård, så att hennes krafter efter två månader voro mycket nedsatta. Hon led av anemi och kunde ej intaga föda; hon måste till slut avlägsnas från vården av fadern. Detta hade till närmaste följd, att hon angreps av nervös hosta. Snart överfölls hon av ett starkt behov av vila på eftermiddagarna, vartill fogades ett sömnlignande tillstånd, som följdes av häftig upprördhet. Och nu framkommo en rad nervösa symtom, skelögdhet, kontrakturer, anestesi i vissa lemmar o. s. v. I detta tillstånd kom den sjuka under Breuers behandling.

Det visade sig nu, att hon levde i två helt skilda tillstånd. I det ena kände hon igen sin omgivning, var sorgsen och ängslig men relativt normal; i det andra hade hon hallucinationer, var "ungezogen", kastade kuddar efter sina besökare och var oregerlig. Hon opponerade mot all behandling och plågades av svåra hallucinationer. Märkvärdig är hennes språkstörning. Efter två veckors fullständig stumhet, då hon trots stora ansträngningar ej fick fram ett ljud, återfick hon talförmågan genom Breuers inskridande. "Här blev nu störningens psykiska mekanism först klar. Hon hade som jag visste förargat sig mycket över något och beslutat att icke säga något därom. När jag gissade det och tvang henne att tala om det, bortföll hämningen."¹ Men märkligt nog kunde hon ej tala sitt modersmål

¹ *Breuer-Freud, Studien über Hysterie, s. 18 f.*

utan uttryckte sig på engelska, synbarligen utan att veta om att hon talade ett främmande språk.

Den älskade faderns död träffade henne som ett svårt psykiskt trauma. En egendomlig störning i synförmågan, som tedde sig som en oerhörd inskränkning av synfältet, inträdde. En medicinsk kollega, som Breuer tillkallat, såg hon helt enkelt ej. Men Breuer själv kände hon igen och var mestadels glad och konversabel i hans närvaro. Hennes dag kunde så småningom indelas efter de olika psykiska tillstånden. På förmiddagarna hade hon hallucinationer och ångesttillstånd, på eftermiddagarna överfölls hon av sömnighet, och senare på dagen föll hon i djup hypnotisk sömn. I detta tillstånd kunde hon berätta sina hallucinationer. Efter dylika berättelser vaknade hon och var glad och lättad och arbetade hela natten till klockan 4, då hon gick till sängs. Denna periodicitet ansåg Breuer härstamma från hennes tid som faderns sköterska.

Emellertid visade sig som sagt blotta omtalandet av de svåra hallucinationerna lättande. Uteblev denna "talkur", som man upptäckte av en slump och som patienten för övrigt själv namngivit med "talking cure" eller "chimney sweeping" ("kaminsotning"), så förvärrades läget, vilket framför allt kom till synes, då Breuer en tid var förhindrad att besöka patienten. Breuer gjorde nu av en händelse den överraskande upptäckten, att de svåra hysteriska störningarna försvunno, om han kunde förmå henne att tala om de minnen och hallucinationer som hade sin rot i sjukdomens inkubationstid. Han berättar om det tillfälle, då han gjorde denna upptäckt. Det hade varit en period av stark hetta på sommaren, och patienten hade lidit svårt av törst men icke kunnat förmå sig att dricka. Hon kunde inte ange någon orsak till sin märkvärdiga vägran. Men en gång under hypnos började hon tala om sin engelska

sällskapsdam, som hon inte tyckte om, och berättade med alla tecken på avsky, hur hon en gång kommit in i hennes rum och fått se hur hennes hund, "det osmakliga djuret", lapat vatten ur ett glas. Hon hade inte sagt något då, ty hon ville vara hövlig. "Sedan hon ytterligare givit energiskt uttryck åt sin undertryckta förargelse, bad hon att få dricka, drack utan hämning en hel mängd vatten och vaknade ur hypnosen med glaset vid läpparna. Störningen var därmed för alltid försvunnen."¹ På liknande sätt avlägsnades nu alla övriga symtom. Upptäckten, att symtomen försvunno, när de händelser, som givit anledning till dem, berättades under det hypnotiska tillståndet, gav uppslaget till "en terapeutisk teknisk procedur, som ej gav något övrigt att önska i fråga om logisk konsekvens och systematisk tillämpning".² Varje enskilt symtom togs för sig. Alla anledningar till symtomets uppträdande berättades, tills man kom till det tillfälle, då störningen första gången inträffade. Hade man nått den punkten, och detta var berättat med den ursprungliga affektupplevelsens hela intensitet, så försvann symtomet för alltid. På så sätt blev den sjuka helt återställd.

Det återstår nu för Breuer och Freud att förklara, varför denna "kathartiska metod" kan bota. Svaret på denna fråga beror givetvis på hur de tänka sig, att hysterien och de traumatiska minnena uppstå.

Vi ha förut sett, att Janet hävdade den stora överensstämmelsen mellan sin metod och teori beträffande den traumatiska hysterien å ena sidan och Breuer och Freuds metod och teorier å den andra. I fråga om behandlingsmetoden är ju överensstämmelsen klar. Janet påstod, att Breuer och Freud övertagit det

¹ Breuer-Freud, a. a., s. 27.

² L. c.

väsentliga också i hans teori, även om de förändrat uttrycks-sätten. De teoretiska likheterna ligga ganska klara. Både för Janet samt Breuer och Freud är det i den traumatiska hysterien fråga om en själskrafternas överspänning. Härigenom uppkommer en själslig dissociation, som gör att vissa psykiska krafter avklyvas från det normala medvetandet och leva ett självständigt omedvetet liv och slå ut i de hysteriska symtomen. I denna dynamiska grunduppfattning äro Janet samt Breuer och Freud överens.

Men de skilja sig på väsentliga punkter, vilket tydligen icke Janet tillräckligt uppmärksammat. Det gäller främst deras grunduppfattning av själva den hysteriska karaktären. Det gäller också frågan om hysteriens och överhuvud hela själslivets bakgrund i det fysiologiska livet.

Janet betraktar den själsliga dissociationen såsom förorsakad av en i själva den psykiska konstitutionen liggande svaghet. För honom är det psykologiska huvudbegreppet "la tension psychologique", den psykiska spänningen. En persons själsliga styrka kan mätas efter graden av hans psykiska spänning. Hysterikerna och de sjuka, som lida av psykisk dissociation äro från begynnelsen personer med svag själslig spänning, som ej kunnat uthärda livets påfrestningar. Händelserna ha vuxit dem över huvudet. De ha på grund av denna svaghet ej kunnat hålla samman sina upplevelser eller överhuvud ej kunnat dra in dem i sitt personliga sammanhang och behärska dem.

Gentemot Janet förneka nu Breuer och Freud, att hysterien skulle till sin bakgrund ha en svag själslig konstitution. De mena, att Janet kommit till denna uppfattning, därför att han till studieobjekt endast haft klientelet på de psykiatriska sjukhusen. I tillspetsad form lyder deras negation av Janets åsikt: "Splittringen i medvetandet inträder icke, emedan de sjuka

äro svagsinta (schwachsinnig) utan de sjuka synas svagsinta, emedan deras psykiska verksamhet är delad och endast en del av prestationsförmågan står till det medvetna tänkandets förfogande.”¹ Bland hysterikerna finnas ej endast obegåvade och svagt utrustade individer. Tvärtom kan man bland dem finna ”de andligen klaraste, mest viljestarka, karaktärsfasta och kritiska människor”.² Som exempel på dylika högt begåvade hysteriker anföres den heliga Teresa. Även i Breuers ovan relaterade fall var det ju fråga om en hysterika med mindre vanlig begåvning. Det synes, som om Breuer och Freud hade rätt, då de hävda, att det är en alltför begränsad syn att anta, att hysterikerna äro psykiskt svagt utrustade individer i allmänhet och att deras sjukdom skulle bero på denna svaghet.³ Den förklaring, Breuer ger till hysteriens fenomen, synes göra mera rättvisa åt de fall, som inträngas under denna sjukdomskategori.

I sin förklaring utgår Breuer från den fysiologiska bakgrunden till vissa själsliga fenomen. Härei skiljer han sig också från Janet, som anser alla sådana resonemang alltför farliga och äventyrliga.⁴ Emellertid synes Breuer just genom detta resonemang ge en god förklaring till det faktum, att avlastningens metod kan medföra hälsa i en del fall. Och nog förefaller det rimligt att anta, att den psykiska spänningen har sin bakgrund i en fysiologisk. I och med att man som Janet talar om den psykiska spänningen, laborerar man ju för övrigt med en term,

¹ *Breuer-Freud*, a. a., s. 202.

² *Ib.*, s. 203.

³ Jfr Tor Andræ, *Mystikens psykologi*, Uppsala 1926, s. 480 ff.; där anföres förutom Teresa ett bra exempel på en viljestark och målmedveten hysterika, Mrs. Baker-Eddy (s. 483 ff.).

⁴ *P. Janet*, *Les médications*, 2, s. 301. Här tillbakavisar Janet med Breuers likartade resonemang, som framställts av franska forskare.

som är hämtad från den fysikaliska världen.¹ Breuer står också på denna punkt nära den modernaste psykiatrien, som gärna hävdar de psykiska processernas samhörighet med de fysiologiska.² En modern psykiater av klass, Max Nachmansohn, ger också Breuer ett speciellt erkännande för hans försök att ge den fysiologiska bakgrunden till hysteriens fenomen.³

Centrala nervsystemet har, säger Breuer, två extrema tillstånd, vaka och sömn, och mellan dessa finns en mängd grader av medvetande. I sömnen kunna vi ej omsätta en föreställning i handling. Det är däremot fallet i det vakna tillståndet. Den aktivitet, som skiljer det vakna psyket från det sovande, betingas av hjärnans tonus, av dess spänningsalstrande energi. Det finns olika grader av denna intracerebrala spänning. Ett höjdläge förefinnes, då man står i beredskap att utföra en svår uppgift, då man väntar på att få börja. Att härvid mycken energi tages i anspråk bevisas av hur tröttande en sådan inställning i längden är. Om man står i dylik "spänning" inför något, är det vanligt, att man företar till synes meningslösa handlingar för att skaffa sig avspänning, man ru-

¹ Se *Carl Jørgensen*, *Psykoneuroser og Psykoterapi*, Köpenhamn 1932, s. 29 ff., där Janets teori om den psykiska spänningen och dess förhållande till energibegreppet diskuteras.

² Se t. ex. *E. Kretschmer*, *Medicinsk psykologi*, Sthlm 1940, s. 98 f. och s. 138 f., förklaringen av hysterien som beroende på en avkoppling av de högre hjärnfunktionerna och aktivitetens förläggande endast till de lägre. Jfr för övrigt *Gadelius'* teori om åtminstone vissa fall av hysteri såsom förorsakade av en hormonal affektförgiftning i hjärnbarken! (Det mänskliga själslivet, 1, s. 91 och del 3, s. 338).

³ *M. Nachmansohn*, *Die Hauptströmungen der Psychotherapie der Gegenwart*, Zürich 1933, s. 129 f.: "Abschliessend möchte ich über die Hysterielehre Breuers nur sagen, dass sie die wesentlichsten Momente der Krankheit mit grosser Schärfe herausgestellt hat, wobei es Breuer besonders hoch anzurechnen ist, dass er auch die körperliche Seite genügend berücksichtigt hat."

sar upp, springer runt och verkar "nervös". Detta visar just, att hjärnan försöker finna utlopp för sin spänning. Det anormala energiläget måste avlägsnas på något sätt, om det ej får den normala utlösningen i den förberedda handlingen. Hjärnan strävar att utjämna övermått och underskott av spänning, tenderar att behålla ett jämviktsläge. Det gamla vishetsidealet sofrosyne framstår i detta sammanhang som det psykologiska och etiska uttrycket för en biologisk lag (Nachmansohn).

Vid de kroniska affekterna (bekymmer, sorg) liksom de akuta (vrede, skräck) uppstår en spänningsstegring, som ofta ej kan utjämnas, då föreställningsförloppet är hämmat och reflexionen lamslagen genom affekten. I det normala psyket sker dock i allmänhet denna utjämning så småningom, man kommer över sin sorg eller vrede. Men även anormala reaktioner kunna uppstå.

Hysteriens fysiologiska mekanism förklaras nu ligga däri, att en omätlig energispänning i hjärnan, som förorsakats genom en affekt, bryter igenom de normala reaktionsbanorna och slår ut i inadekvata reaktioner. Då samma affekt ånyo aktualiseras, inträffar den anormala reaktionen på samma sätt. Den nya reaktionsvägen göres alltmer framkomlig genom förnyade retningar. Spänningen har tagit sig utlopp i inadekvata reaktioner, hysteriska symtom.

Vad är det då, som står hindrande i vägen för den naturliga adekvata reaktionen att tillmötesgå den biologiska jämviktslagen? Med andra ord vilka äro de *psykiska* orsakerna till hysteriens uppkomst? Breuer och Freud ange två olika orsaksgupper.

Den första gruppen omfattar de fall, där traumats natur, alltså dess *innehåll*, uteslöt den normala reaktionen. Sådana fall äro t. ex. en djup sorg, förlusten av en älskad människa,

eller reaktionens oförenlighet med de sociala förhållandena eller åter, då det gäller ting, som den sjuke vill glömma, som han därför avsiktligt förtränger ur sitt medvetna tänkande och undertrycker. Det heter om dylika undanträngda minnen: "Just sådana pinsamma ting finner man i hypnosen som grundlaget till hysteriska fenomen."¹

Den andra orsaksgruppen innefattar de fall, där ej traumats innehåll men väl *det psykiska tillstånd*, med vilket en affekt-laddad upplevelse sammanträffat, gjort upplevelsen patogen. Sådana tillstånd äro de hypnoida, autohypnos, dagdrömmeri, eller åter de tillstånd, då en häftig affekt, t. ex. skräck, förlamat den psykiska aktiviteten. Den vid skräcken uppkomna psykiska förlamningen är jämförlig med den som uppstått i de hypnoida tillstånden. Denna skräckförlamning kallas av Breuer för "ein Schreckhypnoid".

Även en kombination mellan dessa båda orsaksgrupper, alltså av en händelses innehåll och det tillstånd varmed den sammanträffat, är givetvis en möjlig orsak till hysteriens uppkomst.

Breuers fall, Anna O., anföres nu som ett typexempel på den form av hysteri, som uppkommit genom att starka affekter träffat ett psyke som befunnit sig i ett hypnotiskt tillstånd. Detta tillstånd har förberetts genom patientens levnadsvanor före sjukdomen. Hon har levat ett dubbelliv, å ena sidan i sina drömmar, som ha givit näring och tillfredsställelse åt hennes fantasi och känsla, å andra sidan har hon samtidigt levat i verklighetens värld, där hon haft till uppgift att utföra vissa husliga sysslor. Hon lever således i en spänning mellan två konkurrerande livsområden. Detta tvingar henne till en mobilisering av alla själskrafter, hon visar en hypertrofi, en "Über-

¹ Breuer-Freud, a. a., s. 7.

leistung", av själslig kraft. Det är ej som för Janet fråga om en person, som har en för svag själslig spänning eller kraft.

Dubbelheten, klyvningen, i hennes sjäsliv förstärkes genom vården av den sjuke fadern. Ängsten för faderns liv åstadkom en utomordentlig koncentration på den sjuke, som till slut övergick i autohypnos och fullständig glömska för det i dessa tillstånd upplevda.¹ Det hypnotiska tillståndet avskiljer de affektiva upplevelser, som kunna förekomma i dessa hypnoida ögonblick, från sambandet med den normala psykiska verksamheten. På så sätt hindras dessa affekter och de cerebrala spänningar, som därigenom uppstå, från att taga sig utlopp i normala reaktionsbanor eller att avnötas genom assimilering med det normala erfarenhetssammanhanget. Härigenom bildas det sjukdomsalstrande minnet, traumat, med dess kroppsliga följdföreteelser. Sjukdomssymtomen ha uppstått.

Det synes nu klart, varför berättandet av de affektbetonade upplevelserna under sjukdomens inkubationstid botar den sjuka. Det beror helt enkelt på att patienten får reagera på de affekter, som hon upplevt under sitt hypnoida tillstånd. Under behandlingen upplevas affekterna på nytt, då de symptomalstrande händelserna och minnena berättas inför läkaren. Breuer lägger stor vikt vid att dessa händelser upplevas med hela den ursprungliga intensiteten. Den starka psykiska och cerebrala spänning, som härvid uppstår, avföres genom rörelserna och de uttalade orden. De instängda och därför farliga affekterna komma loss, en avlastning eller avreaktion äger rum. När affekterna avbördats på detta sätt, upphävas de onor-

¹ Breuer påpekar, att patienten befann sig i ett för autohypnos särdeles gynnsamt läge: "Die Krankenpflege stellt durch die äussere Ruhe, die Concentration auf ein Object, das Horchen auf die Athemzüge des Kranken, geradezu dieselben Bedingungen her, wie viele Hypnotisirungsmethoden" (a. a., s. 191).

mala reaktionerna i de hysteriska symtomen. Minnena förlora sin farliga emotionella belastning, de neutraliseras, föras upp i medvetandet och assimileras med det normala erfarenhets-sammanhanget.

På samma sätt förklaras även botandet av den andra arten av hysteri, den som ej har sin bakgrund i patientens hypnoida tillstånd, utan som beror på traumats egen natur eller dess innehåll. Det kunde t. ex. gälla en svår sorg, som patienten ej kommit över, som han ej kunnat reagera normalt på. Här påminnas vi om det som Janet kallar "fastsittandets symtom". I denna form av hysteri antogs också reaktionen kunna utelämnas på grund av personens sociala förhållanden eller på grund av de principer för sitt liv, de etiska ideal, som han uppställt. Här talas om en förträngning eller ett undertryckande av affekterna och de därav föranledda inopportuna reaktionerna. Och denna förträngning, som blir orsaken till sjukdomssymtomen, eftersom den själsliga spänningen ändå måste få ett utlopp, sker viljemässigt till skillnad från den fullständigt automatiska förträngningen i den andra, hypnoida, formen av hysteri. Den akt, varigenom denna viljemässiga förträngning sker, kallas "Abwehr", och det är Freuds forskningar, som förmått Breuer att gå med på antagandet av denna term.¹ Här kan man konstatera fröet till den senare psykoanalysens begrepp "Verdrängung" med den skillnaden, att förträngningen då tänkes ske omedvetet.

I denna form av hysteri är det påtagligt, varför avlastningen kommer till stånd genom omtalandet för läkaren. Här har ju skett ett viljemässigt undertryckande av affekterna. Den svåra sorgen har man behållit för sig själv, de svåra frestelserna eller brottet mot den moraliska normen har man ej velat tala om.

¹ *Breuer-Freud*, a. a., s. 187. Jfr s. 188.

De starka känslor, som mobiliserats kring minnet, ha ackumulerats till en farlig underjordisk spännings- och sjukdomshärd. Inför läkaren lossas de bundna känslorna i uttrycksrörelserna och framför allt i orden. Breuer och Freud tillmäta just språket stor roll som avlastningsinstrument. De mena, att det kan inträda som surrogat för de handlingar, som kanske skulle varit de mest adekvata uttrycken för affekterna. Och det gäller ju att under behandlingen ge dessa just sina adekvata uttryck i stället för de inadekvata, som symptomreaktionerna innebära. Och språket behöver ej alltid vara surrogat utan kan också vara den adekvata reaktionen, "som klagan och uttryck för en pinsam hemlighet (bikt!)".¹

Vi ha uppehållit oss så utförligt särskilt vid Breuers teori och hans kathartiska metod, dels därför att teorien synes oss vara den mest genomförda och bästa förklaringen på varför "talkuren" kan medföra hälsa vid fall av traumatisk hysteri², och dels därför, att hans teori och metod ha blivit av stor historisk betydelse inom psykiatrin. Breuers lärdomar ha direkt övertagits av andra psykiatrer, och de bilda själva utgångspunkten för Freuds system, vilket i sin tur i mycket influerat den moderna psykiatrin. Vi få längre fram tillfälle att något mera diskutera den kathartiska metoden och den därtill knutna teorien. Först skola vi emellertid studera metodens tillämpning hos andra psykiatrer, och se hur den lever kvar i psykoanalysen, även om teorien där ter sig annorlunda.

¹ Ib., s. 6.

² Jfr *Max Nachmansohns* omdöme om Breuers teori, vilket delvis redan anförts (s. 122). Fortsättningen lyder: "Was er (Breuer) aber positiv gelehrt hat, scheint mir auch jetzt grossenteils haltbar, und soweit seine Ausführungen hypothetische sind, sind sie doch sehr gut begründete Hypothesen" (a. a., s. 130). Jfr även Freuds uttalande, anført i kapitel 7, s. 146 f.

En tysk psykiater, L. Frank, beskriver ett på den Breuerska metoden grundat tillvägagångssätt för att få neurotiska patienter att upptäcka sina sjukdomsalstrande minnen och att avreagera de därmed förbundna affekterna.¹ Frank försatte dem i lätt hypnos, varmed han avser en bestämd grad av hypnos, där det normala medvetandet är med och liksom kan åse, kontrollera och reflektera över patientens upplevelser. I detta tillstånd genomgår patienten på nytt efter några besök hos läkaren just det som har givit anledning till sjukdomssymtomen utan att läkaren behöver suggerera fram upplevelsen. Patienten ser som på en scen framför sig dessa efter exemplet att döma vanligtvis skräckbetonade händelser. Härvid upplever han på nytt intensivt samma starka affekter, som han erfor vid själva händelsen, men som han då trängde tillbaka med sjukdomen som följd. Återupplevelsen av affekterna är ofta våldsam. Samtidigt som patienten berättar vad han ser, utför han ofta häftiga uttrycksrörelser. Frank sammanfattar vad som sker under behandlingen: Patienten avreagerar då "de mest förträngda och de för honom pinsammaste" föreställningarna; att han får tala ut om dem skänker honom den inre befrielse, som är absolut nödvändig för tillfrisknandet.² Jämte det affektiva avreagerandet når patienten insikt i sammanhanget mellan sina nervösa symtom och det som determinerar dem. Härigenom kan ett nyktert resonerande om den affektiva, patogena upplevelsen bli möjligt. Därmed kan den inordnas som ett neutralt moment i erfarenhetssammanhanget och avfärdas.³

¹ L. Frank, Die Determination physischer und psychischer Symptome im Unterbewusstsein, Journal für Psychologie und Neurologie, 1912, s. 299 ff.

² L. Frank, a. a., s. 302.

³ Franks metod och teori ges erkännande av fackkunskapen dels i en diskussion som refereras i ovan anförda tidskrift (bl. a. av Forel, s. 316 f.) och dels i en anmälan av ett av Franks arbeten, s. 267.

Bland dem, som under senare tid med stor energi hävdade den kathartiska metodens användbarhet och de därmed förknippade teoriernas sanningshalt, må här även framhållas den engelske psykiatern William Brown.¹ Vid en nervklinik i Frankrike fick Brown under det första världskriget hand om otaliga fall av de psykiska rubbningar, som orsakats genom "shell shocks" vid granatexplosioner, minsprängningar och dylikt. Ofta voro dessa rubbningar mycket svåra. De skadade kunde förete en mängd hysteriska symtom, amnesi för alla händelser, som stodo i samband med olyckan, dövhet, stumhet, lamhet o. s. v. Brown försökte nu få patienterna att under lättare hypnos erinra sig de glömda händelserna för att så med hjälp av olika understödjande metoder, vila, övertalning, förklaring, åstadkomma en syntes av det genom chocken kluvna eller splittrade medvetandet. Sjukdomssymtomen visade en tendens att försvinna i och med uppkLARandet av de förlorade minnena. På detta sätt åstadkoms en reassociation eller syntes av psyket, varigenom detta kunde få möjlighet att behärska de krafter, som givit upphov till symtomen. Men Brown gjorde snart den upptäckten, att om han särskilt ansträngde sig att i hypnosen framkalla icke blott det förlorade minnet av olyckshändelsen *utan också den med minnet förknippade starka affekten i all dess ursprungliga livlighet och intensitet*, så försvann det hysteriska symtomet. Man såg, hur patienten under hypnosen på nytt upplevde den traumatiska händelsen in i minsta detalj, hur skräcken avspeglades i hans ansikte och hur han gav den ut-

¹ William Brown, Psychology and psychotherapy, London 1922. Arbetet utkom i 4:e uppl. 1940. I en recension i The church quarterly review 1939, s. 151 ff. av Browns arbete Psychological methods of healing nämnes författaren som en av vår tids främsta psykiatrer (recensent Frederic Hood). I sina senare arbeten har Brown vidhållit de här ovan återgivna grundtankarna. Jfr s. 160, not 1!

lopp med samma förfogande över sin kroppsliga motilitet, som före symtomens framträdande. Sedan Brown låtit patienten ge sin emotionella reaktion utlopp så fullständigt som möjligt, gav han honom suggestionen att fortfarande i vaket tillstånd minnas, vad han omtalat, och hävde därpå hypnosen. I övervägande flertalet fall ledde denna behandling till fullständig hälsa.

Denna behandlingsmetod känna vi utan vidare igen från Breuer-Freuds "Studien". Det är ett glänsande belägg på metodens användbarhet i vissa fall av hysteri. I teoretiskt avseende erkänner Brown likaså sin skuld till Breuer och Freud. Det är psykokatharsis eller avreaktion, som äger rum. Affekten har överväldigat den sjuke under själva olyckshändelsen, den har ej fått sitt normala utlopp i de vanliga reaktionsbanorna utan har blivit undanskjuten, förträngd, men skaffar sig i stället utlopp i sjukdomssymtomen. Minnet och den därmed förbundna affekten leva sitt skuggliv utanför det normala medvetandet, men symtomen påminna om dess existens. Lyckas det nu att häva den själsliga dissociationen genom att i hypnosen återkalla minnet och låta affekten få det normala utlopp, som den förut ej kunde få, så är patienten återställd. Avreaktionen går här hand i hand med reassociationen, syntesen av det splittade psyket. Det är samma läkande faktorer som hos Breuer och Freud.

Trots de utmärkta resultat, som den psykokathartiska metoden medförde, har den dock sin stora begränsning, framhåller Brown. Han använde den endast i neuroser med svårare symptom, och där det gällde att åstadkomma snabba resultat. Men i vanliga civila förhållanden bör den användas med stor försiktighet, anser Brown. Där böra andra metoder föredragas,

suggestion, persuasion och analys (autognosis).¹ Den kathartiska metoden har nämligen den svagheten, att hypnosen är ett viktigt led i dess utövande. Och hypnos kan ej användas på alla patienter. Brown menar, att den endast kan framkallas, om patienten har en bestämd psykisk dissociation och att mottagligheten försvinner med dissociationens hävande.²

Ett av huvudskälen, kanske det vanligaste, mot den breuerska metoden är således, att hypnosen ej kan användas på alla patienter. I övrigt invänder man mot denna metod, att somliga patienter icke kunna avreagera under hypnosen, deras tillstånd förblir oförändrat.³ Men framför allt blir metodens begränsning klar, om man betänker, att den endast med gott resultat kan användas, då det gäller de rent traumatiska neuroserna. Det är engångshändelser, som uppdagas, deras avslöjande kan, som vi sett, återställa den sjuke. Men saken ligger annorlunda till, då den egentliga sjukdomsorsaken är en förträngd drift. Symtomen äro då i grunden uttryck för en konflikt mellan driften och dess hindrande instans. I dylika fall hjälper ej blotta avreaktionen. En sådan skulle blott beröra det ytliga symtomet och ej ha något inflytande på den bakomliggande sjukdomshärden. Denna skulle med ett symtoms avlägsnande blott ta sig nytt uttryck i ett annat. Det gäller i stället att häva driftens förträngning, föra upp den i det klara medvetandet för att så möjliggöra dess viljemässiga behärskning. Vid denna process förekommer visserligen avreaktion men ej

¹ *Brown*, a. a., s. 100. Även vid den vanliga analysen av en neurotikers livserfarenheter är dock avreaktionen vanlig vid omtalandet av emotionella minnen, framhåller *Brown* (a. a., s. 103).

² *Ib.*, s. 101.

³ *Nachmansohn*, a. a., s. 130.

under egentlig hypnos och ingalunda som behandlingens huvudfunktion.¹ Vi röra oss här redan i freudianska tankebanor.

Det var ovan angivna invändningar mot hypnosen i den kathartiska metoden, som blev den ena grundorsaken till Freuds separation från Breuer. Den andra orsaken var Freuds framhållande av drifternas och framför allt då sexualdriftens betydelse för de psykiska sjukdomarnas etiologi. Vi skola i det följande närmast ge en överblick över Freuds grundtankar.

I stället för att använda hypnos strävade Freud att få patienterna att vid vanligt normalt medvetande omtala de traumatiska minnena. Freud hade nämligen lärt sig hos suggestionsterapiens store man, H. Bernheim i Nancy, att det som den sjuke återupplevt i det hypnoida tillståndet icke i egentlig mening var bortglömt. Om läkaren tillräckligt energiskt försäkrade patienten, att det sjukdomsförande minnet fanns hos honom, kunde den sjuke förmås att berätta det vid normalt medvetande. Läkaren framkallade med andra ord minnet genom suggestion. Så småningom fann Freud, att det ej var nödvändigt att tvinga patienten på detta sätt. I stället kunde man komma fram till och avslöja sjukdomshärden genom det fria associerandets metod. "I den — först alldeles obevisade, sedan genom riklig erfarenhet bekräftade — förväntan, att alla de infall, patienten får med utgångspunkt från en bestämd föreställning, också måste stå i inre sammanhang med denna, låg den tekniken nära till hands att uppfostra patienten till att avstå från all kritisk inställning och att begagna det fram-

¹ Man lär väl ej komma ifrån att avreaktion härvid förekommer, om man med avreaktion menar urladdning av förträngd affekt. Detta hävdas trots Nachmansohns uttalande: "In solchen Fällen (nämligen där det gäller en förträngd drift) die nach meiner Erfahrung die wesentlichsten und häufigsten sind, kommt die Abreaktion gar nicht in Betracht" (a. a., s. 131).

komna materialet av infall till att uppdaga de sökta sambanden.”¹

Denna metod blev den nya psykoanalytiska tekniken, som mer och mer utvecklades och förbättrades. Behandlingen brukar inledas med att patienten uppmanas att berätta någon episod i sitt liv, som kan tänkas stå i samband med sjukdomen. En viktig utgångspunkt är också berättandet av drömmar. Det ligger stor vikt vid, att den sjuke ej av olika skäl fördöljer något i sin berättelse. Just det som kan synas personen obehagligt, oviktigt, meningslöst eller icke hörande till sammanhanget ger läkaren viktiga upplysningar om sjukdomssymtomens orsaker. Analytikern tar t. ex. ur en dröm ett betydelsefullt stickord, som han ger patienten med uppmaning att utan inskränkning tala om, vilka associationer, som därmed väckas till liv hos honom. Något tankearbete får därvid ej förekomma. Det gäller att koppla av det vanliga medvetandet och reflexivt, utan betänkande, svara på de impulser, man får. Det är icke längre fråga om en meningsfull berättelse som i Breuers fall. Freud säger: ”Vi ålägga den sjuke att försätta sig i ett tillstånd av lugn själviakttagelse utan reflexion och att meddela allt som han därvid kan prestera av inre iakttagelse: känslor, tankar, minnen i den ordningsföljd, de dyka upp inom honom.”² Läkaren skall å sin sida svara på denna introspektiva aktivitet med en ”*jämmt svävande uppmärksamhet*”, d. v. s. han skall själv ”överlämna sig åt sin egen omedvetna själsverksamhet, såvitt möjligt undvika eftertanke och bestämda förväntningar, inte söka speciellt fixera i minnet något av vad han får höra, och

¹ P. H. Törngren, Striden om Freud, Sthlm 1936, s. XIII (översättning av Freuds sammanfattning av psykoanalysens system).

² S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Taschenausgabe, Wien 1926, s. 297.

på så vis med sitt eget omedvetna uppfånga patientens omedvetna".¹

Patient och läkare skola således befinna sig på samma själsliga plan, där det vanliga klara tänkandet och logiska uppfattandet synes bannlyst till förmån för ett passivt inregistrerande av de dunkla själskrafternas reflexiva yttringar. Metoden måste onekligen förefalla en utomstående betraktare något mystisk. Att läkaren förhåller sig på detta sätt fullständigt passiv och förutsättningslös under en viss del av analysen torde för övrigt ej vara fallet i praktiken. Läkaren skall ju under behandlingen noga iakttaga patientens alla reaktioner och sedermera på grundval av dessa iakttagelser tyda associationernas och symbolernas innebörd och djupare mening. Det visar sig nämligen, att patientens associationer gå i en bestämd riktning. För läkaren gäller det blott att stava och lägga ihop. Ur symbolspråket och de noggranna observationerna vid den fria associationen sluter han till den bakom symtomen liggande orsaken.

Han driver patienten till att så småningom själv upptäcka denna orsak och således inse sammanhanget mellan en konflikt och sjukdomen. Detta är själva målet för analysen, att m. a. o. göra det omedvetna "komplexet" medvetet, ty just i dess karaktär av att vara omedvetet ligger dess ödesdigra sjukdomsbildande förmåga. Denna tanke är ett grundfaktum i det psykoanalytiska systemet, som Freud tagit upp från Breuer.

Den neurosalstrande konflikten uppstår på följande sätt. Sexualdriften, libido, som hos Freud får en ganska vid betydelse och icke är att identifiera med själva fortplantningsdriften, strävar att nå tillfredsställelse. Driftens objekt skifta beroende på människans ålder. Mot sexualdriften uppträda s. k.

¹ P. H. Törngren, a. a., s. XIV.

jagdrifter ("Ichtriebe"), som hindra dess utlevande i de ursprungligen avsedda riktningarna.¹ Den driften hindrade instansen, censuren, tänkes stå som en skyddsvakt mellan det omedvetna och det medvetna (eller förmedvetna). Censuren kallas också "överjaget" ("das Überich") och är människans genom tradition och uppfostran utbildade samvete, moralens instans. Äro libidons krav oförenliga med överjagets värdering, hållas de nere, de skjutas tillbaka ner i det omedvetna. Att märka är nu att hela denna operation tänkes ske omedvetet. Förträngningen, "die Verdrängung", tillhör systemet "Unbewusst".

Men den starka sexualdriften låter sig ej utan vidare förtränga. På grund av libidons "plasticitet" kan den i det normala psyket överföras på icke-sexuellt bestämda objekt och verksamheter, en *sublimering* av libidon äger rum. Förutsättningen för dess lyckliga genomförande är, att psyket har ett visst mått av sådan fri, anpassningsbar libido. Men sexualdriften har också en viss "Klebrigkeit", en förmåga att sätta sig fast vid vissa objekt under människans utveckling från den tidigaste barnaåldern, den fixeras vid dessa objekt.

Det är som en här på erövringståg. Den går ständigt vidare in i det fientliga landet men måste på sin väg kvarlämna belägrings- eller besättningstrupper på de viktiga platserna.² Så är det också med sexualdriftens utveckling, och särskilt har den nervöst disponerade människan en benägenhet att avsätta för mycket av sin libido vid vissa punkter i sin utveckling. Detta gör henne svag och mindre ägnad att svara normalt på "jagets" förbud mot libidons krav på utlevande. Själva driften är för svag för att slå sig igenom hindren och för bunden vid tidigare skeden för att vara formbar och möjlig att subli-

¹ Freud, Vorlesungen, s. 367 f.

² Jfr Freud, a. a., s. 355 ff.

mera. Den drar sig tillbaka till de ställen, där den har kvarlämnat mycket av sin kraft. Detta kallas *regression*. Den sjuke regredierar till de skeden, då libidon hade större möjlighet till tillfredsställelse, d. v. s. i allmänhet till barndomen.

Man skulle alltså nu vänta, att neurotikern på nytt upplever sin barndoms "förälskelser" eller att hans libido tar sig uttryck i de sexuella "partialdrifterna", som då existerade separat före den samorganisation av dem i fortplantningsdriften, som betecknar ingången till människans normala liv som vuxen. Men betecknande för neurotikern är nu, att han icke helt återgår till det gamla, detta förhindras av censuren, utan att hans omedvetna skapar en kompromisslösning mellan detta och den aktuella anledningen till neurosen. Så uppstå symtomen, som kunna jämföras med drömmens symboler. De äro egendomliga konglomerat av verklighetselement från de känslöbetonade upplevelsorna och element från den sjukes fantasi. I symtomen har den sjuke skapat sig en ersättning för driftutlevelsen, som skänker en slags tillfredsställelse åt libidon under en form, som kan godtagas av den stränge väktaren, censuren. Symtomen bli på så sätt en lösning i kompromissens tecken mellan libidons krav, "lustprincipen", och det motstånd denna möter i den aktuella verkligheten, på grund av "realitetsprincipen".

För den sjuke är detta sammanhang mellan symtomen och deras djupare orsaker fullständigt främmande. Hela dramat utspelas utanför hans eget medvetande. Tvångsneurotikern t. ex. vet visserligen om att han utför sina egendomliga tvångshandlingar, som tyckas följa ett alltid likartat stereotyp schema, men han förstår inte, *varför* han utför dem.

Det är till denna kunskap psykoanalytikern skall hjälpa honom, och det är den som skall leda till hälsa. Vi ha tidigare

kastat en blick på den terapeutiska metod, som härvid brukas. Man skulle tro, att den sjuke, som gärna vill bli frisk, också med beredvillighet finner sig i analytikerns försök att få honom att avslöja sammanhanget mellan sjukdomsorsaken och symtomen. Det är emellertid tvärtom så, att patienten reser ett envist *motstånd* mot dessa försök. Han kan finna på alla möjliga utvägar för att försöka få läkaren att avstå från sina tolkningar. Dennes mest påkostande arbete under analysen består i att övervinna motståndet från patientens sida. Ty detta är för analytikern just tecknet på att han träffat den kritiska punkten i patientens omedvetna, det komplex, från vilket sjukdomssymtomen härröra. Motståndets seghet och kraft förklaras med att det har sitt ursprung i samma instans, som förorsakat förträngningen, i censuren, vilken vägrar att släppa fram den ödesdigra affekten med de därtill knutna föreställningselementen i medvetandet. Då rubbningarna uppstått genom komplexets avkluvenhet från dagsmedvetandet, inses lätt, att analytikerns strävan måste gå ut på att övervinna motståndet och förträngningen för att få upp det patogena komplexet i medvetandet. Läkarens bästa bundsförvant i detta arbete är *överföringens* fenomen, "die Übertragung".

Freud avlyste hypnosen från sin behandling och lämnade den enkla bernheimska suggestionsterapien. Men suggestionen kom han ej ifrån trots detta. Den är med i överföringen. Denna består helt enkelt i att patienten på läkaren överför libidon och de sexuella affekter, vilkas förträngning givit upphov till den sjukdomsalstrande konflikten. Överföringen yttrar sig vanligen i att patienten förälskar sig i läkaren eller omfattar honom med ömhet och beundran (positiv överföring), mera sällan förekommer motsatsen, en hätsk, aggressiv inställning (negativ överföring). För överföringens centrala roll i psykoanalysen

är det betecknande, att endast sådana patienter som kunna prestera den uppges kunna bli föremål för psykoanalytisk behandling. Sådana neuroser kallas också överföringsneuroser eller psykoneuroser och äro olika former av hysteri samt tvångsneuroser. Från dessa skiljer Freud de s. k. aktualneuroserna¹, neurasteni, ångestneuros och hypokondri, vilka liksom de egentliga psykoserna äro otillgängliga för psykoanalytisk behandling.

Den positiva överföringen är analytikerns bästa hjälpmedel att leda patienten fram till att finna sambandet mellan den omedvetna konflikten och de aktuella sjukdomssymtomen. Patientens affektiva engagemang i förhållande till läkaren gör honom synnerligen beredvillig att godta läkarens anvisningar och tolkningar. Patienten "överbaskar läkaren", säger Freud, "genom säkerheten och snabbheten i sina tydningar, och denne kan endast med tillfredsställelse konstatera, hur beredvilligt en sjuk upptar alla de psykologiska nyheter, som hos de friska där ute i världen bruka väcka den mest förbittrade gensägelse".² Den positiva överföringen kan emellertid också visa sig ganska besvärande för analytikern. Det gäller att få den sjuke att inse, att de känslor, han riktar på läkaren, egentligen äro avsedda för en annan. Det som sker hos patienten i överföringen är med andra ord en återupplevelse av den sjukdomsalstrande konflikten. Det är dock ingen exakt kopia av den en gång förträngda förälskelsen, som kommer till stånd. Det är en ny upplaga av den, som har sin grund i den gamla förälskelsen men som också har präglats av inriktningen på det nya objektet, läkaren.

I den nya upplagan av sin konflikt kan den sjuke uppföra

¹ Freud, a. a., s. 406 ff.

² Ib., s. 467.

sig på samma sätt som han gjorde eller omedvetet önskade göra, då den gamla konflikten skapades, men nu kan han lösa konflikten med läkarens hjälp. Det gäller att så att säga med jaget försona den från dess herravälde emanciperade libidon, som på grund av sitt okontrollerade liv har givit anledning till sjukdomen. Libidon måste på nytt dragas under jagets kontroll, inordna sig i dess organisation. Härfor fordras en förändring av jaget självt, en förändring, som äger rum under behandlingens gång och som innebär, att det blir herre över den omedvetna oroshärden och sättes i stånd att behärska de krafter, som givit anledning till dess uppkomst. Då den sjukdomsalstrande konflikten förts upp i medvetandets klara ljus får patienten möjligheter att lösa den på ett nytt sätt, som är överlägset sjukdomssymptomens kompromisslösning. Vid denna lösning är läkarens inflytande liksom vid de omedvetna konflikternas uppspårande starkt. Freud betecknar med tanke på läkarens roll hela den psykoanalytiska kuren som patientens uppfostran med hjälp av läkarens suggestiva inflytande.¹ Lösningen av den en gång neurosalstrande konflikten kan ske efter olika vägar. Jaget kan på grund av sin nu vunna större mognad övervinna den omedvetna önskan, som levt kvar sedan barndomen och helt enkelt bannlysa den som absurd. Eller möjligheter till libidons sublimering kunna erbjuda sig. En tredje möjlighet åter är den, att libidons krav vinna beaktande, att dess naturliga utlevande medges inom tillbörliga gränser.² Målet för hela behandlingen måste bli, att den förut vid komplexet bundna libidon genom personens medvetna ansträngning får en ny objektanknytning. Den får ej som vid

¹ *Freud, a. a., s. 480.*

² Dessa tre möjligheter angivas av Freud i *Über Psychoanalyse, Gesammelte Schriften*, 4, Wien 1924, s. 403 ff.

överföringen stanna vid läkaren utan måste ledas vidare på de här angivna vägarna. Det är just ett huvudmoment i behandlingen, att patienten lösgöres från bindningen vid läkaren och får nya självständigt fattade objekt för libidon eller på annat sätt övervinner den. Då den omedvetna sjukdomshärden på så sätt neutraliserats, är den psykiska splittringen hävd och hälsan återställd.

Avreaktionen, den affektiva avlastningen, som vi känna från Breuer, Janet och andra, har i denna process kommit till stånd egentligen i och med överföringens fenomen, då ju detta innebär, att de vid den ursprungliga konfliktens reminiscenser i det omedvetna häftande affekterna överförts på läkaren. Freud lägger också mycken vikt vid att återupplevelsen så noga som möjligt skall likna den ursprungliga upplevelsen. Patienten skall uppföra sig som han gjorde, då konflikten uppstod.¹ Avreaktionen synes gå hand i hand med själva medvetandegörandet av den patogena upplevelsen. Den inklämda affekten får utlopp och den farliga spänning, den medfört, bringas att upphöra. Den hindras så att ånyo uppstå, då libidon och dess affekter dragits in under medvetandets välde och fått medveten objektanknytning.

Ur den här givna översikten över Freuds grundtankar beträffande neurosers uppkomst och hävande kan också hans syn på själslivet i allmänhet utläsas. Det som sker vid neurosernas uppkomst och utbrott är endast en snedvridning av det normala psykets utveckling och verksamhet. Denna förlöper efter principiellt sett samma linjer. Här avslöjas det omedvetna, libidons och förträngningens aktivitet, främst i felhandlingar och drömmar. Särskilt de senare anses som med neurotiska sjukdomssymtom jämförliga symboler på konflikten mellan

¹ Freud, Vorlesungen, s. 484.

lustprincipens och realitetsprincipens krafter. Freud säger: "Också den friske är alltså virtuellt en neurotiker, men drömmen synes vara det enda symtom, han är i stånd att bilda."¹ Drömmen betraktas som en önskeuppfyllelse i symbolens form. Under sömnen lättar censurens tryck, så att libidon får möjlighet att tränga upp ur det omedvetna, varvid den med hjälp av de i det förmedvetna kvarlevande resterna av upplevelsorna under dagsmedvetandet ("die Tagesreste") skapar drömmens sammansatta bilder. Genom tolkning av drömsymbolerna kan således analytikern få kunskap också om den normala människans djupaste krafter och önskningar. Detta är möjligt även genom en analys av felhandlingarna och en hel mängd andra omedvetna handlingar och rörelser, som människan företar.²

¹ Ib., s. 487.

² "Unterwirft man sein Wachleben einer schärferen Prüfung, so entdeckt man freilich, — — dass dies angeblich gesunde Leben von einer Unzahl geringfügiger, praktisch nicht bedeutsamer Symptombildungen durchsetzt ist" (l. c.).

Kapitel 7

KRITIK OCH VÄRDERING AV AVREAKTIONENS OCH ASSIMILATIONENS ROLL INOM PSYKIATRIEN

I det föregående ha vi redogjort för en metod att behandla traumatiska minnen, som Breuer kallade den kathartiska metoden. Ett väsentligt moment i denna sågo vi vara avlastningen eller avreaktionen av affekter genom att patienten fick tala ut om den traumatiska händelsen. Genom denna avlastning av deras känsloraktär neutraliseras minnena och kunna bli föremål för förnuftig bearbetning och inordnas i patientens normala erfarenhetssammanhang. Denna fas i behandlingen kallades assimilation eller reassociation. Vi ha också iakttagit, att dessa båda moment förlöpa samtidigt i läkedomsprocessen.

Av dessa faktorer, avreaktionen och assimilationen, betonas den första särskilt av Breuer och Freud i "Studien" och efter dem bland annat av Frank och Brown. Freud framhäver senare i sitt färdigbildade system särskilt det andra momentet, assimilationen eller medvetandegörandet och inordnandet i erfarenhetens sammanhang av de förut omedvetna komplexen, vilka förorsakat sjukdomen. Men även hos Freud funno vi avreaktionen som ett moment i behandlingen. Janet anför

goda exempel på att enbart affekturladdningen kan medföra hälsa. Samtidigt framhåller han energiskt assimilationens viktiga roll. Janet's vittnesmål förtjänar särskilt beaktande, därför att han övertygande visar, att avreaktionen har en välgörande verkan på olika typer av neurospatients, även om den ej ingår som ett moment i en "kathartisk" terapi. Den är således ej begränsad till Breuers och Freuds kathartiska metod, som ju även Janet praktiserade. En kritik av denna metod drabbar därför ingalunda avreaktionens psykoterapeutiska betydelse. Det är tydligen avreaktionens allmänna förekomst William Mc Dougall avser, då han säger att "katharsis" är en allmänt själshygienisk faktor snarare än ett led i en psykoterapeutisk metod.¹ Man skulle då blott vilja invända, att den icke desto mindre kan tänkas ingå i en terapi, som har till mål att åvåga-bringla eller återställa den själsliga hygien!

I den allmänna diskussionen om den kathartiska metoden kan man se, hur avreaktionens roll för behandlingen gärna förbises eller undervärderas till förmån för den medvetna bearbetningen, assimilationen.² I den riktningen går också t. ex. Mc Dougalls kritik av metoden, närmast såsom den praktiserades av William Brown.³

Mc Dougall anser, att den väsentliga orsaken till de krigsneuroser, som Brown behandlade, var dissociationen mellan traumat och det normala medvetandet. Härigenom kunde komplexet leva sitt självständiga liv utan att påverkas av patientens medvetna bearbetning. Det väsentliga för kuren blir då, att denna medvetna bearbetning kommer till stånd, att hop-

¹ *W. Mc Dougall, An outline of abnormal psychology, London 1926, s. 479.*

² Se längre fram i detta kapitel, s. 159 f.

³ I en diskussion i *The british journal of psychology. Medical section, Cambridge 1920, s. 16—33.*

samlandet ("recollection") av de avkluvna minnena sker och att därmed dessa oskadliggöras genom förnuftig reflexion. Den affektiva avlastningen spelar enligt Mc Dougall underordnad roll. Han synes ha kommit till denna slutsats på grund av sin skepsis mot antagandet, att en affekt kan tänkas vara så att säga statiskt förbunden med ett minne.

Emellertid synes Mc Dougalls teori på denna punkt knappast ägnad att ge en bättre förklaring på hysteriens fenomen än den Brown tagit upp från Breuer. Även Brown och katharismetodens förespråkare ha ju för övrigt klart för sig, att dissociationen är den väsentliga orsaken till neuroserna och att hävandet av denna är vägen till hälsa. Det är ju i förklaringen på *hur denna dissociation uppstår*, som de skilja sig från Mc Dougall. Och av denna förklaring följer, att de också hävda, att avreaktionen är en väsentlig faktor i terapien. Därmed utesluta de givetvis ej den medvetna bearbetningen av de avkluvna minnena. Denna reflexion eller "autognosis", som Brown kallar den, är ett nödvändigt led i behandlingen. Både för Breuer och Brown var det som vi sågo av vikt, att det i hypnosen genomlevda minnet också bibehålles vid uppvaknandet, så att det kan behärras av det vakna medvetandet och assimileras med erfarenhetssammanhanget.

Mc Dougall går vidare i sin kritik av avreaktionen som metod och säger sig icke förstå, hur ett återupprepande av en affektiv upplevelse kan leda till dissociationens hävande. Han säger: "Om genomlevandet av en skräckscen framkallar en psyko-neurotisk rubbning, varför skulle då genomlevandet av den en gång till läka denna eller tendera att läka den? I betraktande av detta kunde vi vänta, att rubbningen skulle bli ytterligare accentuerad genom upprepningen av den emotionella

erfarenheten.”¹ Denna invändning faller på det faktum, att det t. ex. i Browns fall, som Mc Dougall närmast avser, inte är fråga om att patienten genomlever den händelse, som förorsakat sjukdomen *under samma omständigheter* som vid det kritiska tillfället. Återupplevelsen skall, det betona alla som praktiserat denna behandlingsmetod, likna den ursprungliga händelsen så mycket som möjligt, den skall vara en ny upplaga av den. Men det nya i återupplevelsen och det som gör den hälsobringande är, att patienten nu verkligen får reagera, låta affekten komma till uttryck. Det var ju enligt teorien så, att händelsen medförde rubbningar hos patienten, just därför att han ej fick reagera på den, som han borde fått göra. Affekten stängdes i stället inne, spänningen bibehölls och tog sig uttryck i sjukdomssymtomen. I Browns fall av krigshysteri är ju detta särskilt tydligt. Soldaten har blivit själsligen förlamad av chocken. Han skulle ha velat fly och ge sin skräckkänsla de normala, adekvata uttrycken. I stället stängdes affekten och dess höga spänning inne. Det som sker på läkarens klinik är ju just, att soldaten får ge utlopp för sin instängda skräckaffekt, under det han i hypnosen återupplever den skakande händelsen i skyttegraven. Det är således icke fråga om exakt samma upplevelse hos läkaren utan en återupplevelse med möjligheter till adekvata reaktioner på den ifrågavarande affekten. I och med att man konstaterar detta, faller ju Mc Dougalls invändning.

Pierre Janet, som anser, att det vid det pinsamma och svåra berättandet av det traumatiska minnet förekommer en avlastning av ”krafterna” kring detta minne, frågar på liknande sätt som Mc Dougall: ”Hur kommer det sig, att det traumatiska

¹ The british journal of psychology. Medical section, s. 24. Jfr Mc Dougall, An outline of abnormal psychology, s. 454.

minnet, som en gång har avlastats genom bekännelsen, icke omedelbart åter belastas?"¹ Enligt hans mening beror detta på den höga spänning, som framkallats hos patienten genom känsloexcitationen under behandlingen. Där förekommer en "opération de haute tension", som medför assimilation av de avkluvna minnena, ett återställande av själens enhet. Även för den kathartiska metodens övriga målsmän är det ju under omständigheterna fråga om en hög själslig spänning, som aktualiseras och utlevs. Men för Janet innebär denna höga spänning en excitation i allmänhet hos de enligt hans teori svagt utrustade och psykiskt "lågspända" hysterikerna. I bekännelsen av det traumatiska minnet mobiliseras alla deras dolda krafter på en gång, en koncentrerad kraftsamling sker, och det är denna för dem ovanliga prestation som åstadkommer lättnad och assimilation av psykets dissocierade element.

Trots Mc Dougalls kritik är det ofrånkomligt, att den kathartiska metoden just på grund av den däri förekommande avreaktionen medför hälsa i många fall av neuros och att avreaktionen även utan samband med denna metod spelar stor roll inom psykiatrien. Den psykiatriska erfarenheten talar här sitt tydliga språk. Och oss synes också den teori till förklaring av avreaktionens verkan, som framställts av Breuer och i sina grunddrag upptagits av Freud vara den mest tillfredsställande.

Som ett tecken på den uppskattning, som kommit Breuer till del, kan följande något sötsura omdöme från Freud anföras: "Många motståndare till psykoanalysen bruka tillfälligtvis erinra sig, att denna konst ju rakt inte härrör från mig utan från Breuer. Detta händer naturligtvis blott i det fall,

¹ P. Janet, *La médecine psychologique*, s. 221. Jfr *Les médications*, 2, s. 297.

att deras ställning tillstödjer dem att finna något i psykoanalysen beaktansvärt; om de i sin avböjande hållning inte pålägga sig några sådana skrankor, då är psykoanalysen alltid obestriddligen mitt verk. Jag har ännu aldrig erfarit, att *Breuers* stora andel i psykoanalysen har renderat honom motsvarande mått av skymf och tadel.”¹ Uttalandet är knappast rättvist mot kritiken. Där denna väger för och emot psykoanalysen brukar den väl i allmänhet i de punkter, där den ger sitt erkännande, också ge Freud sin beskärda del av äran. Men Freuds ord äro ändå symtomatiska, då de visa, att man ofta är benägen att anse, att mycket av det värdefulla i psykoanalysen ligger färdigt i sina grunddrag redan i *Studien über Hysterie*. Det är ju själfallet, att för dem som vända sig mot Freuds senare under en lång följd av år tillkomna teorier och hugskott det tidigaste stadiet i denna nya själsläkekonst och psykologi kommer att stå i en betydligt gynnsammare dager. Emellertid har också Freuds senare fördjupning av trauma-psykologien vunnit tillbörlig uppskattning.

Vad man i den måttfulla och tongivande kritiken förebrår Freud är i allmänhet hans ensidighet och dogmatism, vilken senare dock mera präglar epigonerna än lärofadern själf. Man kan ej gå med på hans kvalitativa bestämning av människans driftliv, vilken anses alltför ensidig och givit hans åskådning namnet ”pansexualism”. Man medger gärna, att sexualdriften spelar stor roll och att en av Freuds bestående insatser ligger däri, att han har fäst uppmärksamheten på detta och att han har berett väg för en fördomsfri diskussion av dessa ting, men man vänder sig emot hans åsikt, att denna drift skulle vara

¹ S. Freud, Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, Gesammelte Schriften, 4, s. 412.

av allt dominerande betydelse.¹ Man påpekar särskilt orimligheten i hans idé om barnsexualiteten med oidipuskomplexet som det farliga och centrala barndomstraumat, även om man för en del fall är villig medge det infantila incestbegärets ödesdigra betydelse. Vidare kritiserar man gärna Freuds åsikt om själsföreteelsernas determinering av omedvetna drivkrafter på grund av dess generalisering och förbiseende av också de medvetna själsakternas betydelse. Man riktar följaktligen även kritiken mot symboltydningen, vilken i många fall anses vara alltför skruvad och orimlig och förbise enklare och närmare till hands liggande förklaringsgrunder. Det tacksammaste fäl-

¹ I detta sammanhang må ett intressant uttalande av Freud anföras, i vilket han bemöter sina kritiker på denna punkt. Det är hämtat ur Vorlesungen s. 368: "Oft und oft, wenn die Psychoanalyse ein seeliches Geschehen als Leistung der Sexualtriebe in Anspruch genommen hat, wurde ihr in ärgerlicher Abwehr vorgehalten, der Mensch bestehe nicht nur aus Sexualität, es gebe im Seelenleben noch andere Triebe und Interessen als die sexuellen, man dürfe nicht 'alles' von der Sexualität ableiten u. dgl. Nun, es ist hochofentlich, sich auch einmal eines Sinnes mit seinen Gegnern zu finden. Die Psychoanalyse hat nie vergessen, dass es auch nicht sexuelle Triebkräfte gibt, sie hat sich auf der scharfen Sonderung der sexuellen Triebe von den Ichtrieben aufgebaut und vor jedem Einspruch behauptet, nicht dass die Neurosen aus der Sexualität hervorgehen, sondern, dass sie dem Konflikt zwischen Ich und Sexualität ihren Ursprung danken. Sie hat auch gar kein denkbare Motiv, Existenz oder Bedeutung der Ichtriebe zu bestreiten, während sie die Rolle der sexuellen Triebe in der Krankheit und im Leben vervolgt. Nur dass es ihr Schicksal geworden ist, sich in erster Linie mit den Sexualtrieben zu beschäftigen, weil diese durch die Übertragungsneurosen der Einsicht am ehesten zugänglich geworden sind, und weil es ihr obgelegen hat, das zu studieren, was andere vernachlässigt hatten." — Trots att Freud således betonar "jagdrifternas" betydelse vid sidan av sexualdriften, kan han dock knappast med framgång värja sig mot förebråelserna för ensidighet i sin grundsyn på själslivet och på neurosernas etiologi. I praktiken tolkas ju faktiskt alla sjukdomsfall som bottande i förträngning eller felutveckling av den sexuellt bestämda libidon. Det förefaller alltså, som om Freud och hans efterföljare alltför villigt funnit sig i "sitt öde".

tet för sina angrepp synes kritiken ha, då det gäller Freuds försök att "psykoanalysera" ande- och kulturlivet.¹

Men man finner också bland kritiskt inställda psykologer och psykiatrer yttranden, som beredvilligt erkänna Freuds betydelse. Så säger t. ex. Mc Dougall: "Enligt min mening har Freud utom all fråga gjort mera för utvecklingen av vår förståelse av den mänskliga naturen än någon annan sedan Aristoteles."² Och en framstående psykiater, Arthur Kronfeld, som i mycket står kritisk till Freud, säger: "Det är intet tvivel om, att med psykoanalysen en ny era satte in för förståelsen av de neurotiska och psykotiska upplevelse- och reaktionssätten."³ Man kan om Freuds betydelse i allmänhet säga, att hans lära om drifternas spel bakom de själsliga reaktionerna, den dynamiska synpunkten på själslivet och det s. k. djuppsykologiska betraktelsesättet, präglar den moderna psykologien. Då man kritiserar det freudska systemet för dess ensidigheter, är man oftast icke desto mindre benägen att inse värdet av dess allmänna grundsyn på själslivet och att visa sin uppskattning av många av dess uppslag. Som representativt tecken på en sådan i litteraturen vanlig inställning till Freuds system välja vi följande yttrande av den amerikanske psykologen Joseph Jastrow, som i övrigt är en skarp kritiker av psykoanalysen. "Den freudska psykologien är en *djuppsykologi*, omfattande det förträngda och undertryckta undermedvetna; den är en

¹ Vi få i det följande tillfälle att närmare ingå på kritiken av psykoanalysen på två väsentliga punkter, dels då det gäller anmärkningen, att den väsentligen är en suggestionsterapi (i kapitel 10, Det personliga inflytandets roll inom psykoterapi och bikt), och dels, då det gäller läran om förträngningen (i kapitel 11, Hur kunna de skuldbelastade minnena hållas borta från medvetandet?).

² W. Mc Dougall, *Psychoanalysis and social psychology*, London 1936, s. 17.

³ Arthur Kronfeld, *Psychotherapie*, Berlin 1925, s. 156.

libidinös (drifts-)psykologi, som söker motiven i de djupast liggande källorna; den är slutligen en *sublimerings*psykologi, som spårar förbindelsestrådarna mellan själslivets primära och slutgiltiga former. Blir man freudian genom att erkänna den djupa betydelsen av detta program, så är jag själv freudian. En sådan djuppsykologi är i alldeles särskild grad den rätta vägen för studiet av människans andliga liv.”¹

Det särskilt i vårt sammanhang intressanta är att konstatera, hur man i allmänhet villigt erkänner psykoanalysens förtjänst av att ha påvisat de personliga konflikternas, de affektbetonade upplevelsernas betydelse för människans själsläge, hur dessa kunna skjutas undan, förträngas, från medvetandet och hålla en omedveten spänning vid liv, en spänning, som i mycket kan prägla den normala människans livsföring och hos vissa därför disponerade individer ger upphov till själsliga rubbningar. Om denna synpunkts betydelse för neuropsykologien säger Nils Antoni: ”Hur de affektiva momenten, de personliga konflikterna, privatlivets intimaste förhållanden kommit i förgrunden vid vårt sökande efter sjukdomsalstrandé moment, är till stor del psykoanalysens förtjänst.”² Och han tillfogar i Freuds anda: ”För min del tror jag, att affektspänningen är det viktigaste av de psykiska orsaksmomenten. — — Ingenting griper in i, tar i anspråk personlighetens alla resurser som affekterna. En länge fortsatt eller ofta upprepad affekt verkar fysiskt utnötande på nervsystemet.”³

I och med att man på samma sätt inser de känslöbetonade upplevelsernas, affektspänningens etiologiska betydelse, kommer man konsekvent därmed också att inse värdet av för-

¹ *Joseph Jastrow*, Huset som Freud byggde, Sthlm 1934, s. 142.

² *Nils Antoni*, Nervsjukdomar, Sthlm 1928, s. 185.

³ L. c.

trängningsläran och avreaktionen, den akt, genom vilken spänningen tar sig utlopp, samt den därmed samtidigt skeende assimilationen av ouppklarade minnen. Man kan konstatera, att en mot psykoanalysen så ytterligt kritisk forskare som Bror Gadelius laborerar med dessa synpunkter och denna metod och här ser sig nödsakad att ge Freud sitt erkännande.¹ Och detta är han icke ensam om. Det förefaller, som detta tankekomplex, dessa insikter och synpunkter, vore commune bonum inom modern psykiatri och psykologi. Man rör sig med dessa tankar och tillämpar dem praktiskt i psykoterapien utan att alltid göra sig reda för, i huru hög grad de äro ett utslag av Freuds inflytande.²

Vi nämnde Gadelius som en exponent för en tydligen ganska motvilligt medgiven freudianism, och detta när det gäller hysteriens genes och vissa synpunkter på dess hävande. I standardverket *Det mänskliga själslivet* framhåller Gadelius, att det i hysterien är fråga om en förträngning av en drift eller vilja. Det gäller här "en i det fördolda hopad och småningom till övermått rågad affekt, bitterhet, besvikelse, ledsnad och förstämning, som söker sig avlopp och finner en naturlig sådan (sic!) i en oändlig massa krämpor, som lokalisera sig, varhelst ett organ som ett locus minoris resistentiæ erbjuder en angreppspunkt för affekten att omsätta sig i sveda och värk,

¹ Bror Gadelius, *Det mänskliga själslivet*, 3, Sthlm 1922, s. 304.

² Kronfeld säger (a. a., s. 156): "Psykopatologien och psykiatrien ha också mer eller mindre medvetet övertagit en hel rad av grundläggande synpunkter och uppslag från psykoanalysen." Och Antoni uttrycker sig på följande sätt (a. a., s. 185): "Det är kuriöst att höra hur personer som endast ha förakt och grovskäll för Freud och hans efterföljare, ändock i själva sin grundsyn på sambandet mellan psykiskt och fysiskt accepterat hans resultat. Psykoanalysen har, på avgörande punkter, oemotståndligt och omedvetet förändrat vårt sätt att se."

eventuellt i krampartade symtom eller sinnessjukdom".¹ Det psykogena momentet har, säger Gadelius, "karaktären av huvudorsak i de hastigt förlöpande förvirrings- och omtöckningsepisoderna med ett akut, ofta plötsligt utbrott, och i de akuta fall av kataton resp. hysterisk karaktär, där en *affektiv avspänning* är ägnad att medföra hastigt inträdande hälsa".² Affektavlastningens läkande förmåga blir alltså för Gadelius en prövosten för hur stor roll det psykogena momentet har för rubbningens uppkomst. Och omvänt, säger han, att huvudsyftet vid all behandling av de psykogena rubbningarna bör vara "att en *affektiv avspänning* i möjligaste mån därigenom åstadkommes".³ I detta resonemang är tydligen en teori om den själsliga genom affekten åstadkomna spänningen förutsatt, som för tankarna till den vi känna från Breuer och Freud. Likaså talas här om förträngning och en den psykiska spänningens övergång till kroppsliga störningar, som äro välbekanta fakta från det freudska systemet. Som konsekvens härav erkännes också avreaktionens, känslourladdningens betydelse för terapien.

Den förut nämnde, högt ansedde Arthur Kronfeld, ger Freud sitt fulla erkännande för att han insett affektspänningens stora roll för neurosernas etiologi och att han påvisat avreaktionens betydelse och förklarat dess verkan. Kronfeld anmärker mot den psykoanalytiska metoden och teorien, att den är alltför intellektualistisk, i det att den betraktar medvetandegörandet av de förut omedvetna komplexen som utslagsgivande för behandlingens framgång.⁴ Men vetandet om patogenesen kan dock icke ensamt i de flesta fall göra patienten frisk. Här-till måste komma övervinnandet av det sjukliga tillståndet

¹ Gadelius, a. a., s. 305.

² Ib., s. 292.

³ Ib., s. 342.

⁴ Kronfeld, a. a., s. 173.

genom patientens egen vilja. Till analysen och medvetandegörandet måste fogas en patientens efteruppfostran, en psykagogik, som möjliggöres genom läkarens suggestiva påverkan på patienten. Det är en av Kronfelds huvudanmärkningar mot Freud, att denna viktiga faktor ej ingår i hans behandlingsmetod och principiellt ej heller kan göra det, då psykoanalysen baserar sig på den förutsättningen, att patienten skall vara förvandlad och helad, i och med att de omedvetna och splitrade affektiva upplevelserna blivit medvetandegjorda.¹ Men nu har, säger Kronfeld, Freud till denna teori fogat tanken på avreagerandet av den förträngda libidoenergien, en tanke, som är av utomordentlig betydelse för psykoterapien och "för så vitt analysen står i dess tjänst är den tvivelsutan av psykoterapeutisk kraft".² Kronfeld är även villig att erkänna, att psykoanalysen är särskilt ägnad att åvägabringa avreaktion av till-

¹ I den egentliga psykoanalysen är läkaren endast den passive lyssnaren, säger Kronfeld. Han registrerar blott de psykiska processerna, i det han låter dem fritt utveckla sig hos den sjuke. (Jfr vår framställning kap. 6, s. 133 f.) "Men detta är ingen psykoterapi, här är allt överlåtet på den sjuke, och i hans inställning bruka inga slags förutsättningar finnas, som gå ut på att övervinna lidandet eller att anpassa sig till livet" (a. a., s. 173). Härav följer, att behandlingarna i psykoanalysen ofta dragas ut i det oändliga. Förblir läkaren utan att märka det icke passiv, så är hans psykoterapeutiska framgång i första hand beroende på hans suggestiva inflytande. — Till detta kan sägas, att anmärkningen naturligtvis är principiellt riktig, men att det i praktiken i allmänhet torde förhålla sig så, att analytikern i själva verket övar ett aktivt inflytande på analysanden, åtminstone när det gäller symboltolkningen men också för att åvägabringa en lösning av den sjukdomsalstrande och återupplevda konflikten. Flera av Freuds bästa lärjungar ha emellertid velat avhjälpa denna brist i det ursprungliga systemet och kompletterat det med olika metoder för aktiv terapeutisk påverkan, framhåller Kronfeld, och han nämner i detta sammanhang namn sådana som Jung, Maeder och Pfister. Men deras förbättringsförsök ha företagits med den fiktionen, att de skulle sammanhöra med psykoanalysens egentliga väsen (*Kronfeld*, a. a., s. 175 f.).

² *Ib.*, s. 173.

bakahållna affektiva spänningar i djupskikten. Han ger också en självständig analys av affektavlastningen.¹ Hela den till en konfliktupplevelse knutna affektiviteten tränger till avlastning. Detta ligger i affekternas ursprungliga natur. "Genom det talade ordet är denna affektavlastning redan rent motoriskt möjlig", säger Kronfeld.² Den omedelbara följden av avreaktionen blir en utjämning av spänningen och själsligt lugn, men genom att "komplexet" klätts i ord och kommit ordentligt fram i medvetandet, har det brutits ut ur sin förra isole-ring och trätt i relation till andra medvetandesinnehåll, varvid det så småningom förlorar sin affektivitet och upplöses. Hela detta själsliga arbete betecknas av Kronfeld som avreaktion,³ medan denna term av oss brukas endast för själva affektavlastningens moment och det själsliga inordnandet av komplexets innehåll här kallas assimilation. Kronfelds terminologi är emellertid ägnad att betona det nära sambandet eller samtidigheten av dessa båda akter, vilka dock för den vetenskapliga klarhetens skull böra hållas isär. Som vi sett rör sig således Kronfeld med begreppen komplex, affektspänning och avlastning i enlighet med Freuds grundsyn. I konsekvens härmed tar han även upp Freuds lära om förträngningen och dess verkningar, vilken han räknar som "den kanske största förtjänsten hos den freudska forskningen".⁴ För terapien rekommenderar Kronfeld bruket av en måttlig psykoanalys. Den är ägnad att avlägsna patienternas motståndreaktioner mot läkarens psykagogiska påverkan, och den skall "åtminstone föras så långt, att läkaren får en bild av det inre sammanhanget mellan disposi-

¹ *Kronfeld*, a. a., s. 136 f. Jfr s. 20 f.

² *Ib.*, s. 136.

³ *Ib.*, s. 21.

⁴ *Ib.*, s. 159.

tionerna och upplevelserna från den tidiga barndomen och kan förtydliga detta för den lidande. Den skall vidare föras så långt, att ett grundligt avreagerande kan komma till stånd under alla situationer av behandlingsläget.”¹ Vissa personer måste anses otillgängliga för sådan behandling. Men i allmänhet är, säger Kronfeld, psykoanalytisk undersökning och behandling fruktbar och gagnande vid alla ”psykiskt-reaktiva” och psykogena funktionella rubbningar och särskilt vid konfliktstörningar av mellanmänniskt slag.

I likhet med Freud betonar också Ernst Kretschmer drifternas enorma roll i det psykiska skeendet.² Den normala handlingen är en komponent av olika motiv (drifter), som kämpa om att få bestämma handlingen i ett givet ögonblick. Förträngningen är en normal företeelse. De flesta neuroser uppstå ur konflikter mellan drifterna. Komplexen ligga i ”medvetandets sfär” (Kretschmers term för det omedvetna) och förorsaka genom sin spänning rubbningarna, de vanliga hysteriska symtomen. Även Kretschmer tar upp Freuds begrepp om en ”Konversion ins Körperliche” vid förklaringen av många neurotiska symtoms genesis. Han utvidgar dock konversionsbegreppet till att också gälla ångesten. Komplexens affektiva energi kan neutraliseras genom avreaktion, säger Kretschmer, och talar om olika slag av sådan avreaktion. Den kan ske genom en affekthandling, t. ex. ett vredesutbrott, eller överhuvudtaget genom att man skaffar komplexen ett ”*psykomotoriskt utlopp*”. Alla sådana handlingar kunna minska eller upphäva den plågsamma affektstagnationen. Så har ofta ett uttömmande samtal med läkaren eller med en förtrogen en för-

¹ Ib., s. 177.

² Se E. Kretschmer, Medicinsk psykologi.

delaktig effekt. Detta är vad man kallar 'bikt'.¹ Kretschmer rekommenderar därför också användandet av den kathartiska metoden för de för denna lämpade fallen. Vidare anbefaller han mera strikt psykoanalytiska förfaringssätt.²

Hos denne psykiater, som förlänas det högsta auktoritativa anseende inom den moderna psykiatrien,³ möter man således en grundsyn på neuropsykologien och denna sjukdomsforms behandling, som nära överensstämmer med mycket av det väsentliga i Breuers och Freuds teori och praktik.

Även teologer och religionspsykologer ha tagit upp många av Freuds tankar. Det är ju naturligt, att de som syssla med själavårdens teori och praktik äro intresserade av denna nya psykologi och äro angelägna att undersöka, om den har något att lära dem. Man riktar här i allmänhet sin kritik mot Freuds ensidiga uppfattning om sexualiteten som den härskande driften och överhuvud mot hans syn på människan som behärskad av sitt omedvetna driftliv. Man får dock vad detta senare faktum beträffar komma ihåg, att Freud naturligtvis ingalunda förnekar, att de normala människorna kunna medvetet behärska och styra sexualdriftens krav. Hans lära om sublimeringen och libidoenergiens naturliga objektanknytning visar ju detta. Att han kommit att framstå som målsmannen för en åskådning, som hävdar driftens överväldigande styrka, dess förmåga att genomtränga alla hinder, som resas däremot i medvetandet och samvetslivet (censuren, "das Überich"), sam-

¹ Ib., s. 200.

² Ib., s. 284: "Tekniskt kännetecknas vårt arbete av en fullständigt elastisk och efter behovet växlande *användning av samtliga metoder, som stå till förfogande*." Bland dessa uppräknas drömanalys, associationsmetod och "kathartisk hypnos".

³ Se Viktor Wigerts förord till den svenska översättningen av Kretschmers ovan anförda arbete.

manhänger med att han utgår från studiet av neuroserna, där konflikterna på grund av affektintensiteten och den anormala styrkan i tidigare libidofixeringar ge anledning till de psykiska och psykofysiska rubbningarnas uppträdande. Bakom kritiken mot Freud för hans åsikt om människans beroende av sina drifter ligger syftet att värja sig mot en människouppfattning, som gör människan till blott och bart en driftsvarelse, och därmed nedvärderar "den etiska personligheten", som efter förnuftiga och medvetna grunder träffar sina avgöranden. Men fråga är, om man icke hos Freud också kan utläsa någonting annat. Han gör ju faktiskt det antagandet, att samvetslivet självt är grundat i s. k. "Ichtriebe", vilka skola tjäna att bevara jaget mot verkningarna av ett ohämmat utlevande av den sexuellt bestämda libidon.¹ Att på detta sätt förankra samvetslivet i människans djupaste krafter förefaller knappast betyda en alltför låg människouppfattning. Vi få i ett senare sammanhang tillfälle att återkomma till dessa tankegångar hos Freud.

Den katolske professorn Theodor Müncker har i ett stort moralpsykologiskt arbete ett kapitel "Upplevelsehämningar och samvetsavgörelse", där han tar upp psykoanalysen till granskning.² Hans förebråelser mot denna skola gå just i den ovan skisserade riktningen. "Pansexualismen" avvisas, ävensom Adlers lika ensidiga bestämning av människans driftliv, vidare "återförandet av viljelivet på kausalmekanismer av själslig art, misskännandet av den i sig självständiga själen, som förmår att över alla ovillkorliga reaktioner ingripa medvetet

¹ Se *Freud*, Vorlesungen, s. 367 ff. Jagdrifterna antagas utan någon närmare analys av deras natur. De tjäna självbevarelsen och ur mötet mellan dem och sexualdriften uppstå de farliga konflikterna. Jfr *Freuds* uttalande, anförd s. 148 noten.

² *Theodor Müncker*, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, utgiven av *F. Tillmann*, 2), Düsseldorf 1934, s. 189 ff.

styrande och avgörande i skeendets ström och att genom den andliga viljan leda de själsliga mekanismerna".¹ Men trots denna kritik, vars berättigande i vad gäller det citerade avsnittet kan ifrågasättas, kan Müncker ej fränkänna Freud stora förtjänster. Även den medvetna och i förhållande till driftlivet självständiga personligheten kan överraskas och förödmjukas av komplexers och hämningars genombrytande av det normala livsschemat. Det är Müncker beredd att medge, och han framhåller vikten av att uppfostrare och själasörjare sättas i stånd att uppmärksamma och upplösa sådana felutvecklingar. Müncker rör sig utan större kritik med psykoanalytiska termer och fakta. Förträngningsläran tar han upp och definierar förträngningen som ett "allmänpsykologiskt sätt att bearbeta upplevelserna, när det gäller allt som erfares som oangenämt".² Teorien om komplexbildningen, affektspänningen och avreaktionen vinner likaså hans gillande. Det framsteg, Breuer och Freud gjort, ligger i den iakttagelsen, "att utfyllandet av erinringsluckorna genom medvetandegörandet av det förträngda och genom avlastningen av den hämmade affekten kan avlägsna psykogena (störnings-)fenomen och hämningar".³ En sådan avlastning av affekter och assimilation av tillbakahållna eller omedvetna minnen säges även kunna ske under den katolska bikten.⁴ Men jämförelserna mellan analysen och denna ha dock sin stora begränsning, säger Müncker. Framför allt kommer det i bikten an på "det sakramentala utplånandet av synden".⁵ En huvudanmärkning mot psykoanalysen, som Müncker har gemensam med andra teologer och även med vissa psykiatrer,

¹ Ib., s. 189.

² Ib., s. 193.

³ Ib., s. 191.

⁴ Ib., s. 311 f.

⁵ Ib., s. 312.

vilka senare vi sett representerade av Kronfeld, är, att psykoanalysen icke har någon egentlig efteruppfostran av patienten och principiellt avböjer att påverka honom i hans värderingar.

En protestantisk teolog, Ernst Jahn, riktar en mycket skarp kritik mot psykoanalysen.¹ Hans invändningar gå i stort sett i samma riktning som Münckers, medan han är mera njugg på erkännande av förtjänsterna. Psykoanalytikern har en orealistisk tro på, att människan genom att vinna självkänedom också skall kunna befria sig själv ur sina konflikter. Men, säger han med en träffande formulering, "vad hjälper det människan att visa henne kärret, i vilket hon sjunker ner, om jag icke förmår befria henne ur detta kärr".² Analysen har ej de sedliga ideal, som människan behöver för att kunna komma ur sina personliga misslyckanden. "Det egentliga själasörjareproblemet sätter in på den punkt, där psykoanalysen upphör."³ Men i ett avseende ger han dock ett om också reserverat erkännande, och det gäller den kathartiska metoden. Denna innebär en förnyelse av det gamla receptet: Känn dig själv. Jahn framhåller, att ingen psykologiskt kunnig person kan förneka, "att det kan vara av den starkaste verkan, om man leder en människa, som själv öppnar sig genom att tala ut, till insikt i sitt eget väsens sammanhang — men lika litet går det att förneka, att denna vi kunna säga intellektualistiska metod också kan bli helt verkningslös".⁴ Då Jahn uttalar sig på detta sätt om den kathartiska metoden, förbiser han den däri ingående känslourladdningen, ett som vi sett synnerligen viktigt

¹ *Ernst Jahn*, *Wesen und Grenzen der Psychoanalyse* (serien *Arzt und Seelsorger*, 9), Schwerin i. Mecklenburg 1927.

² *Ib.*, s. 36.

³ *Ib.*, s. 46.

⁴ *Ib.*, s. 43. Jfr s. 32: "Katharsis".

moment, som har den största terapeutiska betydelse.¹ Metoden är således ingalunda uteslutande intellektualistisk, även om slutresultatet av behandlingen blir inordnandet av de tillbakahållna erfarenhetsfakta i det själsliga sammanhanget genom den fortskridande assimilationsprocessen. Vi sågo, hur Kronfeld riktade en liknande kritik mot psykoanalysen för dess tro på det blotta medvetandegörandets betydelse, men att han samtidigt gav denna metod vitsord såsom varande av stor psykoterapeutisk kraft, just för att den också lät den känslomässiga avreaktionen träda i funktion.

Arvid Runestam utgår i sin uppgörelse med psykoanalysen² från den kristna åskådningen och människoupfattningen. Hans kritik går således också den ut på att visa, att psykoanalysen otillbörligt begränsar människosynen och ej kan erbjuda ett värde, som på allvar kan befria människan på djupet och skapa ett personligt ansvar och skuldmedvetande. Psykoanalysen gör människan allenast till en driftsvarelse, hennes konflikter betraktas som orsakade av drifternas spel, hon själv är icke ansvarig, eventuella skuldkänslor resoneras bort, för att komplex och hämningar skola avlägsnas och harmonien mellan drifterna (hälsan) återställas. Psykoanalysen är en psykologi utan själ i egentlig mening, utan en personlighetsskapande

¹ Det är förklarligt att psykoanalysens metod kan misstolkas på sätt som skett hos Jahn, om man beaktar, att avreaktionen hos en del psykoanalytiker fått träda alltmer i bakgrunden. Det intellektuella uppklarandet av komplexen har i stället ensidigt betonats. Detta framgår bl. a. av ett yttrande av William Brown i hans arbete *Psychological methods of healing* (se anmälan i *The church quarterly review* 1939, s. 151 ff.). Brown säger: "The tendency at the present day is rather to belittle the value of abreaction — one hardly finds the name mentioned in recent Freudian literature." Och han tillägger i linje med en huvudtanke i sitt arbete *Psychology and psychotherapy*: "and there it seems to me, a mistake is being made, a method of therapeutic value is being neglected".

² *Arvid Runestam, Psykoanalys och kristendom.*

sedlig måttstock eller auktoritet. Den kan klarlägga djupskikten i själslivet, men för den djupaste nöden hos människan har den ingen hjälp, den som beror på saknaden av något eller någon att tro på eller hänge sig åt. Det länder enligt Runestam psykoanalysen till förtjänst, att den framhävt detta mänskliga hängivelsebehov och gjort det till en springande punkt i sin terapi genom sin lära om överföringen. I denna akt står läkaren som objekt för hängivenheten. Men han kan endast bli ett surrogat, i all synnerhet som analytikern avböjer att påverka patienten genom att peka på högre och oförgängliga livsvärden. Hängivelsesdriften kan endast bli till något, om den får utgöra den psykologiska grunden för den gudomliga viljans frälsande och nyskapande makt.

Runestam, vars huvudintresse är att konfrontera den psykoanalytiska och den kristna livs- och världsåskådningen, har emellertid också rum för erkännande av psykoanalysens förtjänster. Han är beredd att medge dess terapeutiska betydelse för neurosbehandlingen. Hela hans resonemang präglas av den dynamiska grundsynen på själslivet. Han rör sig med psykoanalysens termer, vilkas innehåll han dock gärna förvandlar. Han accepterar dess anspråk på att vara en avslöjare av det omedvetna, en djuppsykologi, även om han menar att det finns djup och sanningar om människan, som analysen ej kommer åt eller förbiser. Han accepterar även i princip tanken på överföringen och förträngningen. Den senare termen brukar Runestam också för undanskjutandet av de på moral och religion inriktade krafterna hos människan, en tanke, som vi i ett senare kapitel få tillfälle att återkomma till.

Tor Andræ avvisar i sin granskning av psykoanalysen¹ också dess dogmatism, dess universalistiska och världsåskådningsmäs-

¹ *Tor Andræ, Psykoanalys och religion, Sthlm 1927.*

siga anspråk. Men för honom kommer det i första hand icke an på att konfrontera världsåskådningarna kristendom och psykoanalys utan att undersöka, vad denna nya psykologi har att ge för den djupare förståelsen av människans själsyttringar. Andrä är fullt på det klara med att psykoanalysen givit ett mycket viktigt bidrag till vår människotolkning överhuvud, särskilt då genom påpekandet av barndomsupplevelsernas betydelse för personlighetsutvecklingen. Symboltydningen tillmättes stort värde som avslöjare av de omedvetna krafternas spel, även om dess orimligheter påtalas. Teorien om förträngningen (fattad "i vidaste mening") och affektspänningen vinner gillande. Följaktligen inser också Andrä värdet av psykoanalysens teknik och metod, av affektavlastningens och assimilationens akter och läkarpersonlighetens roll för framkallandet av dessa funktioner och för konflikternas slutliga lösning. En fruktbar jämförelse göres mellan dessa verkningar av den psykoanalytiska kuren och den kristna bikten. "Den nya psykologien har tydligen rehabiliterat bikten."¹

Vår översikt av Freudkritiken torde ytterligare ha understrukt åsikten om avreaktionens och assimilationens stora terapeutiska betydelse, och att det till stor del är i dessa funktioners verksamhet, som förklaringen är att söka till att de i det föregående kapitlet framställda metoderna kunna föra till hälsa i många fall. Trots den ibland synnerligen kritiska inställningen till Freud synes man ändå ofta vara beredd att erkänna värdet av hans metod, i den mån som den låter just dessa funktioner komma till stånd. Erkännandet av detta leder konsekvent till att man också närmar sig eller principiellt delar psykoanalysens teori på viktiga punkter. Man rör sig med Freuds idé om

¹ Ib., s. 59.

förträngningen av för människan i någon mening opassande eller obehagliga driftimpulser eller komplicerade upplevelser, även om man vill revidera detta begrepp med hänsyn till omfånget, processens räckvidd. Med förträngningsbegreppet tar man också upp teorien om den tillbakahållna affektspänningen, om komplexen, från vilka denna härrör, de omedvetna "Fremdkörper", och deras sätt att göra sig påmind för medvetandet genom symbolernas dunkla språk. Man får vid en undersökning av den måttfulla och lidelsefria Freudkritiken det intrycket, att den här skisserade centrala delen i Freuds system är den i psykologien allmännast antagna, den som i mycket präglar det moderna psykologiska betraktelsesättet.

Vi ha i det föregående särskilt uppehållit oss vid affektavlastningens funktion, dels därför att denna ibland förbises eller undervärderas, vilket vi sett prov på, och dels och framför allt därför att den synes kunna ge ett viktigt bidrag till analysen av den religiösa biktens psykologiska faktorer. För att ytterligare belysa dess betydelse för biktens psykologi skola vi här slutligen fästa uppmärksamheten särskilt vid det värde, som tillskrives de talade orden som avlastningsinstrument för en instängd affekt. Vi ha sett, hur Janet på detta sätt betraktar orden i patientens bekännelse. Detsamma gäller för Breuer och Freud samt alla andra förespråkare för den kathartiska metoden. Breuer och Freud ansågo, att orden kunde inträda som surrogat för en handling, som skulle varit den adekvata reaktionen för den instängda affekten. Och då det gällde en hemlighet, som man burit på och som på grund av sin omedvetna karaktär kan bli ödesdiger för en människas hälsa, var omtalandet i ord just den adekvata reaktionen. I bikten i egentlig mening äger en sådan adekvat reaktion på en förut instängd

affektbetonad hemlighet rum, menar Breuer.¹ Vi ha vidare sett, hur t. ex. Kronfeld och Kretschmer betraktade de talade orden, och särskilt då de som utsägas i ett förtroendefullt omtalande inför en pålitlig människa, som "psykomotoriska utlopp" för en instängd affekt. Psykiatern A. Muthmann säger om orden som avlastningsmedel, att likaväl som alla slags andra muskelrörelser kunna betyda en avreaktion, så kan också "talandets muskulära process" göra det.²

Det är ju ett allbekant faktum, att starka sinnesrörelser ofta ta sig uttryck i "en ström av upprörda ord". Språket, själva talandets förmåga att så ge känslorna luft får en intressant belysning genom språkpsykologien. En forskare som sysslat ingående med dessa frågor är Herrmann Gutzmann.³ Han framhåller, hurusom språket till sitt ursprung ej är något annat än en urladdning ("Entladung") av en inre spänning. Det är en uttrycksrörelse. Denna definition omfattas av den stora majoriteten forskare, som sysselsatt sig med dessa problem.⁴ Språket är alltså i första rummet ett urladdningsinstrument, dess roll som meddelelsemedel i förhållande till andra är resultatet av en senare utveckling. Från att ursprungligen blott ha varit ett uttrycksmedel för affekterna utvecklas språket till att bli ett instrument för tankemeddelandet. "Trots detta", säger Gutzmann, "förblir också hela livet igenom den emotionella retningen ("Erregung") långt kraftigare för språkets yttringar och långt inflytelserikare än den retning, som uppstår genom

¹ Jfr i det föregående, s. 127.

² A. Muthmann, Psychiatrisch-theologische Grenz-fragen, Zeitschrift für Religionspsychologie 1908, s. 61: "Wie das Händeringen, allerlei muskuläre Aktionen, ein Abreagieren bedeuten, so kann es auch der muskuläre Vorgang des Sprechens sein."

³ H. Gutzmann, Psychologie der Sprache (Handbuch der vergleichenden Psychologie, utgiven av G. Kafka, 2, München 1922).

⁴ O. Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie, Leipzig 1913, s. 10.

efterhärming eller den som åtföljer tänkandet.¹ Affektens primära roll framgår dels av en utvecklingspsykologisk betraktelse av barnet, där skriket är det första uttrycket för känslan, och dels av en undersökning av språkrubbningarna. Det visar sig, att vid stumhet, afasi, just de ljud eller småord (interjektioner), som äro uttryck för starka affekter, finnas kvar som den enda resten av talförmågan. "Affekten är språkets fader." Och språket är särskilt lämpat att tjänstgöra som ett slags säkerhetsventil för den inre affektiva spänningen på grund av den muskelapparat, som det sätter i rörelse. Gutzmann framhåller, att de enskilda delarna i språkapparaten äro affekternas bästa och mest anlitade uttrycksvägar. Detta gäller särskilt andningsmuskulaturen, stämbanden och den mimiska muskulaturen.

Denna analys av språkets ursprungliga natur som uttryck för de starka känslorna ger ett gott stöd åt den i psykiatrien hävdade tanken på beaktelsen som avlastare av instängda, spänningsskapande affekter. Själva språkapparaten är ju en av affekternas naturligaste uttrycksvägar. Därmed vinner också den tanken bekräftelse, att vi i biktakten ha att räkna med affektavlastningen som ett viktigt moment, varigenom ett väsentligt bidrag kan givas till svaret på frågan om orsaken till den så ofta betygade lättnadskänslan efter avlagd bikt. Vår närmaste uppgift blir att närmare söka belysa avreaktionens roll i bikten.

¹ H. Gutzmann, a. a., s. 73.

siga anspråk. Men för honom kommer det i första hand icke an på att konfrontera världsåskådningarna kristendom och psykoanalys utan att undersöka, vad denna nya psykologi har att ge för den djupare förståelsen av människans själsyttringar. Andrä är fullt på det klara med att psykoanalysen givit ett mycket viktigt bidrag till vår människotolkning överhuvud, särskilt då genom påpekandet av barndomsupplevelsernas betydelse för personlighetsutvecklingen. Symboltydningen tillmättes stort värde som avslöjare av de omedvetna krafternas spel, även om dess orimligheter påtalas. Teorien om förträngningen (fattad "i vidaste mening") och affektspänningen vinner gillande. Följaktligen inser också Andrä värdet av psykoanalysens teknik och metod, av affektavlastningens och assimilationens akter och läkarpersonlighetens roll för framkallandet av dessa funktioner och för konflikternas slutliga lösning. En fruktbar jämförelse göres mellan dessa verkningar av den psykoanalytiska kuren och den kristna bikten. "Den nya psykologien har tydligen rehabiliterat bikten."¹

Vår översikt av Freudkritiken torde ytterligare ha understrukt åsikten om avreaktionens och assimilationens stora terapeutiska betydelse, och att det till stor del är i dessa funktioners verksamhet, som förklaringen är att söka till att de i det föregående kapitlet framställda metoderna kunna föra till hälsa i många fall. Trots den ibland synnerligen kritiska inställningen till Freud synes man ändå ofta vara beredd att erkänna värdet av hans metod, i den mån som den låter just dessa funktioner komma till stånd. Erkännandet av detta leder konsekvent till att man också närmar sig eller principiellt delar psykoanalysens teori på viktiga punkter. Man rör sig med Freuds idé om

¹ Ib., s. 59.

förträngningen av för människan i någon mening opassande eller obehagliga driftimpulser eller komplicerade upplevelser, även om man vill revidera detta begrepp med hänsyn till omfånget, processens räckvidd. Med förträngningsbegreppet tar man också upp teorien om den tillbakahållna affektspänningen, om komplexen, från vilka denna härrör, de omedvetna "Fremdkörper", och deras sätt att göra sig påmind för medvetandet genom symbolernas dunkla språk. Man får vid en undersökning av den måttfulla och lidelsefria Freudkritiken det intrycket, att den här skisserade centrala delen i Freuds system är den i psykologien allmännast antagna, den som i mycket präglar det moderna psykologiska betraktelsesättet.

Vi ha i det föregående särskilt uppehållit oss vid affektavlastningens funktion, dels därför att denna ibland förbises eller undervärderas, vilket vi sett prov på, och dels och framför allt därför att den synes kunna ge ett viktigt bidrag till analysen av den religiösa biktens psykologiska faktorer. För att ytterligare belysa dess betydelse för biktens psykologi skola vi här slutligen fästa uppmärksamheten särskilt vid det värde, som tillskrives de talade orden som avlastningsinstrument för en instängd affekt. Vi ha sett, hur Janet på detta sätt betraktar orden i patientens beaktelse. Detsamma gäller för Breuer och Freud samt alla andra förespråkare för den kathartiska metoden. Breuer och Freud ansågo, att orden kunde inträda som surrogat för en handling, som skulle varit den adekvata reaktionen för den instängda affekten. Och då det gällde en hemlighet, som man burit på och som på grund av sin omedvetna karaktär kan bli ödesdiger för en människas hälsa, var omtalandet i ord just den adekvata reaktionen. I bikten i egentlig mening äger en sådan adekvat reaktion på en förut instängd

affektbetonad hemlighet rum, menar Breuer.¹ Vi ha vidare sett, hur t. ex. Kronfeld och Kretschmer betraktade de talade orden, och särskilt då de som utsägas i ett förtroendefullt omtalande inför en pålitlig människa, som "psykomotoriska utlopp" för en instängd affekt. Psykiatern A. Muthmann säger om orden som avlastningsmedel, att likaväl som alla slags andra muskelerörelser kunna betyda en avreaktion, så kan också "talandets muskulära process" göra det.²

Det är ju ett allbekant faktum, att starka sinnesrörelser ofta ta sig uttryck i "en ström av upprörda ord". Språket, själva talandets förmåga att så ge känslorna luft får en intressant belysning genom språkpsykologien. En forskare som sysslat ingående med dessa frågor är Herrmann Gutzmann.³ Han framhåller, hurusom språket till sitt ursprung ej är något annat än en urladdning ("Entladung") av en inre spänning. Det är en uttrycksrörelse. Denna definition omfattas av den stora majoriteten forskare, som sysselsatt sig med dessa problem.⁴ Språket är alltså i första rummet ett urladdningsinstrument, dess roll som meddelelsemedel i förhållande till andra är resultatet av en senare utveckling. Från att ursprungligen blott ha varit ett uttrycksmedel för affekterna utvecklas språket till att bli ett instrument för tankemeddelandet. "Trots detta", säger Gutzmann, "förblir också hela livet igenom den emotionella retningen ("Erregung") långt kraftigare för språkets yttringar och långt inflytelserikare än den retning, som uppstår genom

¹ Jfr i det föregående, s. 127.

² A. Muthmann, Psychiatrisch-theologische Grenz-fragen, Zeitschrift für Religionspsychologie 1908, s. 61: "Wie das Händeringen, allerlei muskuläre Aktionen, ein Abreagieren bedeuten, so kann es auch der muskuläre Vorgang des Sprechens sein."

³ H. Gutzmann, Psychologie der Sprache (Handbuch der vergleichenden Psychologie, utgiven av G. Kafka, 2, München 1922).

⁴ O. Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie, Leipzig 1913, s. 10.

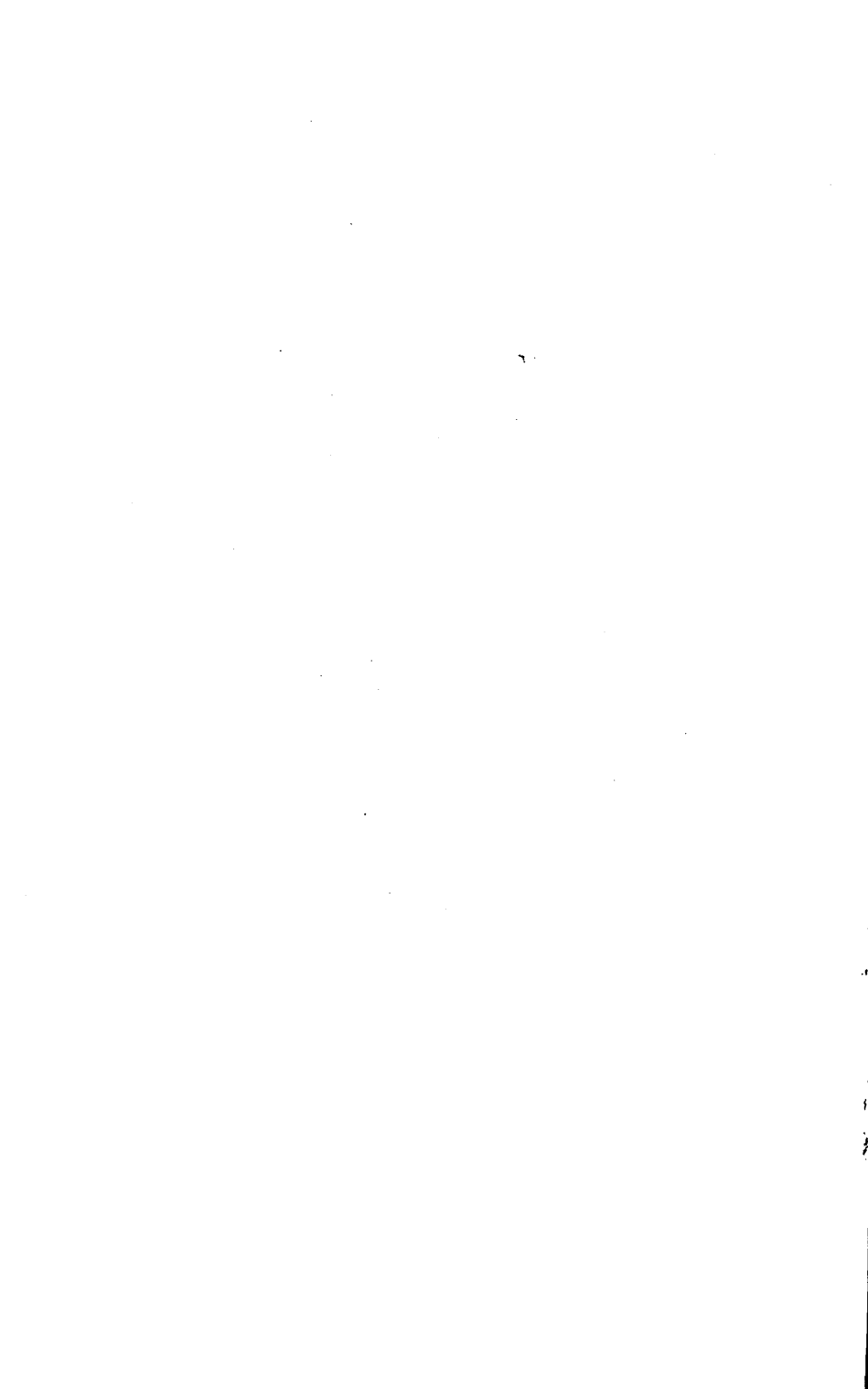
efterhärming eller den som åtföljer tänkandet.¹ Affektens primära roll framgår dels av en utvecklingspsykologisk betraktelse av barnet, där skriket är det första uttrycket för känslan, och dels av en undersökning av språkrubbningarna. Det visar sig, att vid stumhet, afasi, just de ljud eller småord (interjektioner), som äro uttryck för starka affekter, finnas kvar som den enda resten av talförmågan. "Affekten är språkets fader." Och språket är särskilt lämpat att tjänstgöra som ett slags säkerhetsventil för den inre affektiva spänningen på grund av den muskelapparat, som det sätter i rörelse. Gutzmann framhåller, att de enskilda delarna i språkapparaten äro affekternas bästa och mest anlitade uttrycksvägar. Detta gäller särskilt andningsmuskulaturen, stämbanden och den mimiska muskulaturen.

Denna analys av språkets ursprungliga natur som uttryck för de starka känslorna ger ett gott stöd åt den i psykiatrien hävdade tanken på beaktelsen som avlastare av instängda, spänningsskapande affekter. Själva språkapparaten är ju en av affekternas naturligaste uttrycksvägar. Därmed vinner också den tanken bekräftelse, att vi i bikikten ha att räkna med affektavlastningen som ett viktigt moment, varigenom ett väsentligt bidrag kan givas till svaret på frågan om orsaken till den så ofta betygade lättnadskänslan efter avlagd bikt. Vår närmaste uppgift blir att närmare söka belysa avreaktionens roll i bikten.

¹ H. Gutzmann, a. a., s. 73.

III

Tillämpning av psykiatriens lärdomar på
den kristna biktens psykologi



Kapitel 8

DEN AFFEKTIVA AVLASTNINGEN I BIKTEN

I undersökningen av bikt- och absolutionsbehovet sågo vi prov på, att de biktande ofta befunno sig i en stark spänning inför bikten och att de genom att underkasta sig den vunno befrielse från denna spänning och erforo känslor av lättnad och glädje. Själva denna erfarenhet av lättnad efter bikten ansågo vi för övrigt tala för det föregående spänningslägets realitet. Vi skola här mera ingående studera denna spänning, se hur den tar sig uttryck före och under bikten och söka närmare belysa, hur den skapas. Vid förklaringen av, hur den kan biläggas genom bikten, komma vi därpå att söka tillämpa, vad psykiatrien har lärt oss om avreaktionen.

Goda exempel på de fromma katolikernas känslor och reaktioner i samband med bikten ger Georg Wunderle i sin förut anförda undersökning beträffande ångerns psykologi. De väsentliga frågorna i det frågeformulär, hans 30 försökspersoner hade att besvara, gingo ut på att utröna, hur samvetsförebåelserna inställa sig, hur de yttra sig vid den särskilda samvetsrannsakan före bikten och medlen att bilägga dem.

Vid bedömandet av svaren bör man naturligtvis vara uppmärksam på, vad som hör till den fromme katolikens schema för andaktsövningarna före bikten och likaså på den sugges-

tion, som ligger i själva frågan. Men en hel del av svaren synes icke desto mindre vara av stort värde. De differentierade och expressiva uttrycken göra det i många fall klart, att vi ha att göra med äkta och spontana upplevelser. De flesta av försökspersonerna förklara, att deras samvetsförebåelser efter allvarigare felsteg understundom ökas till verklig oro och depression.¹ Försöksperson 8, som i sitt svar alluderar på en period av skrupulositet och tydligen tillhör de höggradigt sensibla, säger t. ex.: "Den verkliga oron mynnar ut i nedslagenhet men uppträder då och då åter som verklig oro, nämligen vid yttre anledningar: andlig läsning o. s. v." Oron dröjer ofta kvar tills personen blir uttröttad. Och försöksperson 17 talar om en oro och nedslagenhet, som varar i dagar och veckor.

Med oron och depressionen följa ofta bestämda kroppsliga symtom, som erinra om dem som äro utmärkande för vissa neuroser. De flesta av Wunderles försökspersoner säga sig känna en slags beklämning med tryck över bröstet, hjärtklappning, upprördhet och retlighet.² Försöksperson 6 talar om en nervös upprördhet, som medför dålig matlust och sömnlöshet. Och försöksperson 8 skildrar sina kroppsliga symtom på följande sätt: "Det är vid den verkliga oron, som om blodet vek tillbaka, som ett bleknande och inre darrande, det blir en beklämning, i första ögonblicket nästan som ett styng, som ett slag på hjärtat. Det är en skakning, en hela organismens förskräckelse, det visar sig också i ansiktet: i bleknandet, i sorgen och vemodet i blick och anletsdrag." Och själskrafterna äro all-

¹ Se svaren på frågan 5 (*Wunderle*, a. a., s. 14): "Blir samvetsförebåelsen hos Eder till verklig oro eller nedslagenhet?" Frågans fortsättning går bland annat ut på att efterhöra, hur dessa känslor i så fall biläggas. Se särskilt svaren från försökspersonerna 6, 8, 17, 19 och 20!

² Som svar på fråga 6: "Förändras Edert kroppsliga tillstånd genom en samvetsförebåelse eller icke? Känner Ni Eder beklämd eller nervöst upprörd? Hur yttrar sig det? (Hjärtklappning eller liknande.)"

varligt hämmade: "Allt stockar sig, jag blir enstavig, förströdd, fantasi och minne äro som förlamade, tröga, jag är fattig på tankar."¹ Och för allt han skall företa sig måste han uppbjuda den starkaste viljeanstängning. Här är det en utomordentligt känslig person som talar, en person, som också har förmåga att ge sina känslor nyanserade och målande uttryck. En nunna, försöksperson 24, svarar på liknande sätt: "Mitt kroppsliga befinnande förändras mycket genom samvetsförelser. Nervös upprördhet, kort andhämtning, påfallande blekhet, aptitlöshet" äro symtomen. "Det är som en sorts förlamning av de fysiska och psykiska krafterna."²

Och vid den särskilda akt av ånger, som enligt katolsk botpraxis skall föregå själva bikten uppleva många av försökspersonerna intensivt de känslor, som äro inneslutna i samvetsförelserna.³ Så säger försöksperson 2: "Smärta känner jag egentligen alltid, åtminstone en stark själslig rörelse, som mången gång också yttrar sig i gråt, vilket jag dock försöker dölja."⁴ Och försöksperson 17: "Tanken på den förestående bikten gör mig själsligt och kroppsligt utmattad, och jag är på grund av det stora själsliga betrycket för vissa felstegs skull till och med böjd att gråta."⁵

I Wunderles material förekomma ytterligare några exempel, som visa vilken ansträngning denna samvetsrannsakan kan medföra för den fromme katoliken, vilket tyder på att han här befinner sig i stark spänning. Men han kan också uppleva, att

¹ Wunderle, a. a., s. 23.

² Ib., s. 41.

³ Se svaren på fråga 14, som bland annat efterhör, om några tydliga känslor inställa sig vid denna ångerakt, om tanken på den förestående bikten uppväcker särskilda känslor och om vederbörande varit böjd att ge ångern yttre uttryck, t. ex. genom gråt.

⁴ Ib., s. 17.

⁵ Ib., s. 35.

denna särskilda akt av ånger medför känslor av lättnad, lugn och förtröstan, som om syndabördan avlyfts från honom. Själva samvetsrannsakan kan således medföra en avlastning av skuld- och ångerkänslorna i en del fall. Men det är nog signifikativt, att flera av de personer, som ange sig ha sådana erfarenheter efter denna övning, ändå ej känna sig fullt lugna, förrän de gått igenom bikten.¹ Som en sannolikt ganska typisk representant för dem som känna samvetsrannsakens välgörande verkan kan försöksperson 9 betraktas. Han säger, att ångern anstränger honom själsligen och kroppsligen och att den också tillfälligt lugnar honom. Men, tillägger han, "utan den avslutande goda bikten skulle jag emellertid icke bli fullständigt lugn".² Att ångern överhuvudtaget kan medföra en sådan effekt av lättnad sammanhänger tydligen med, att den är ett led i botsakramentet och därför företagits under den självklara förutsättningen, att den skall efterföljas av bikt och absolution.³ Man får det intrycket, att den ångrande penitenten

¹ Se svaren på fråga 16: "I vilken stämning befinner Ni Eder omedelbart efter ångern?" Försökspersonerna 2, 6, 9, 10, 18, 20, 21, 26, 28 och 29 ge svar, som visa, att de erfara känslor av lättnad och glädje, men av dessa anför försökspersonerna 6, 9, 20 och 28 uttryckligen, att dessa känslor bli fullödiga först efter avlagd bikt (se deras svar på fråga 5, anförd s. 170, not 1!).

² *Wunderle*, a. a., s. 27.

³ Betecknande synes här svaret på fråga 5 från försöksperson 26 vara (s. 44): Samvetsförebåelsen och oron varar, "tills jag har arbetat mig fram till beslutet att biktas just så. Detta beslut, som ibland kommer till stånd först efter ett par dagar, i förbindelse med obetingat förtroende till Guds barmhärtighet ger mig, redan innan bikten ägt rum, tillbaka min samvetsfrid." Försöksperson 22 vill tydligen överhuvud ej gå med på skillnaden mellan ångern före och under bikten. Hon svarar på fråga 16 (se not 1!): "Efter *bikten* inträder mestadels en känsla av lättnad." — Erfarenheten, att ångern i botsakramentet verkar förlösande, hör samman med den dogmatiska åskådningen. Thomas' åsikt är, att absolutionen och sakramentsnåden är verksam i och med contritio. Denna anteciperar absolutionen (se *G. Aulén*, *Dogmhistoria*, s. 140).

för över sin ånger från samvetsrannsakan till bikten, där den på nytt tar sig uttryck. Den måste ju också tydligt komma fram inför biktfadern, för att denne överhuvud skall kunna godtaga bikten.

Det förefaller, som om det vore mycket vanligt på katolskt håll, att den avgörande känslouladdningen kommer i själva biktakten och tar sig utlopp i dess ord och uttrycksrörelser. Hälften av Wunderles försökspersoner ange uttryckligen bikten som det bästa medlet att återställa lugn och själsfrid efter den oro och nedslagenhet, som framkallats av samvetsförelserna. Redan detta faktum, att bikten på så sätt betraktas som radikalmedlet för vinnandet av lugn och samvetsfrid, låter oss förmoda, att vi där ha att göra med uttryck för starka känslor av ånger, varigenom en avlastning av den själsliga spänningen äger rum. Det bekräftas också av direkta vittnesbörd från en del av Wunderles försökspersoner. Försöksperson nr 3 ger en drastisk skildring av sin spänning inför bikten och beskriver hur den utlöser sig under biktakten: "Bäst uttrycker jag mitt tillstånd, om jag säger: Det sticker i alla mina fingrar. Som om mina kläder vore för trånga, skulle jag vilja sträcka på mig, dra och rycka på mig åt olika håll.¹ — — Gråt och liknande utbrott visa sig mycket sällan före bikten, lättare i biktstolen och efter bikten."² En annan försöksperson, nr 15, säger sig icke uppleva spänningen i sitt läge som ångrande syndare, förrän under själva biktakten: "Beklämd eller nervöst upprörd känner jag mig egentligen först, när jag måste bekänna felsteget i bikten."³ Och ett direkt uttryck för vad

¹ "Mich kribbelt es in allen Fingern. Wie wenn mir die Kleider zu enge wären, möchte ich mich strecken und auseinanderzerren und -reissen" (Wunderle, a. a., s. 18).

² L. c.

³ Ib., s. 33.

själva omtalandet av de skuldbelastade minnena i bikten kan betyda ger försöksperson 17, då hon säger, att den oro och nedslagenhet, som förorsakas av samvetsförebåelserna och som hos henne kan vara i dagar och veckor, aldrig kan biläggas utan att hon grundligt får tala ut om dem eller bikta.¹

Bikten erbjuder sig således för katolikerna som det pålitliga medlet att vinna lugn i samvetsstriderna. De biktande, som gå med starka ångerkänslor in i bikten, uppleva, hur deras härav föranledda själsliga spänning lägger sig. Många av Wunderles försökspersoner ge också uttryck för denna senare erfarenhet.

En av dem säger: "Bikten ger medvetandet: nu är allting åter borta, må det ha varit hur och vad som helst. Detta medvetande med sin lättnad och tillförsikt är alltid närvarande för förståndet, mestadels också i känslan (i form av lugn och frid)."² Och en annan uttalar: "Efter en god bikt är jag i den bästa tänkbara stämning, nästan överströmmande av frid och lycka."³ Och alla de kroppsliga sensationer, som voro utslag av ångerns nervösa oro försvinna. Så säger t. ex. försöksperson 22: "Den efter bikten inträdande känslan av lättnad verkar befordrande på det kroppsliga välbefinnandet."⁴

Vi ha i Wunderles undersökningsmaterial haft att göra med övertygade och fromma katoliker, som äro vana att gå till bikt. Deras fromhetsliv är till stor del ordnat genom denna religiösa övning, som företages med jämna intervaller. Om man tillämpar den kvantitetsbetraktelse på synden, som är gängse i katolsk moralteologi, kan man således anta, att mängden av de svåra synder, de ha att redogöra för vid varje bikt, knappast i allmänhet kan vara så stor. Det framgår också av

¹ Ib., s. 35.

² Ib., s. 23.

³ Ib., s. 42.

⁴ Ib., s. 40.

en del av svaren, att man ibland går till bikt utan att veta med sig någon svår synd överhuvudtaget. Detta hindrar naturligtvis icke, att den fromme kan ha en stark upplevelse av sin allmänna bristfullhet i botsakramentet enligt regeln, att fromheten stärker känslan av egen otillräcklighet, då människan står inför den gudomliga viljans krav.

Det är emellertid tydligt, att man kan förvänta i hög grad stegrade samvetsförefråelser och starka uttryck för ånger över synder, om man har att göra med s. k. generalbikter, sådana som omfatta hela det föregående livet, i synnerhet om det gäller generalbikter, företagna av personer, som vilja vinna inträde i kyrkan, nyomvända och konvertiter. Vid denna generalmönstring över det föregående livet, erfara dessa nyomvända ofta, att en mängd skuldbelastade minnen från det förflutna störta sig över dem och pressa dem till gränsen för vad de kunna uthärda. Deras nya trosinställning har medfört, att de sett sitt liv i ett nytt ljus, som väckt deras ångerkänslor ordentligt till liv. Men de se nu också möjligheten att bli av med sin olidliga börda, med sin starka själsliga spänning. De uppleva frigörelsen med känslor av lycka, vilkas färg och intensitet synas stå i proportion till det föregående spänningslägets styrka. Som ett typexempel på sådana upplevelser i samband med den katolska bikten välja vi den franske författaren Joris-Karl Huysmans' botgöring, som han själv skildrat den. Exemplet kan synas väl extremt för att kallas typiskt, men vad som tycks gå ut över det vanliga i känslöexcitation synes ägnat att låta väsentliga drag i en allvarlig biktupplevelse komma tydligare i dagen.

Huysmans har givit skildringen i romanen "En route", som behandlar hans väg till omvändelsen och återgång till sin barnoms katolska kyrka. Huvudpersonen i romanen, Durtal, är

Huysmans alter ego.¹ Då författaren tillhör den naturalistiska skolan, har man särskild anledning att vänta sig en verklighets-trogen beskrivning av botgöringen, och hans skildring bär också i hög grad prägeln av självupplevelse. Huysmans kom på rekommendation av en präst, som han rådgjort med, till ett franskt trappistkloster för att där fullborda sin omvändelse. Han ställes så inför kravet att bikta. Han ryggar genast tillbaka för detta men förbereder dock den föreskrivna botgöringen med den obligatoriska samvetsrannsakan. Han ser härunder sitt liv passera revy. Han vändas och trycks till jorden av den ofantliga skuldbörda, han känner sig ha. Och han grips av på en gång fruktan och skamkänsla inför utsikten att behöva bekänna allt inför en annan människa, att "i detalj berätta alla vidrigheter för en annan man, att bikta sina hemligaste tankar, att säga honom det som man icke ens vågar upprepa för sig själv".² Ångesten behärskar honom, han känner vämjelse vid sig själv och hela sitt liv. "Sorgen över att så länge ha levt i kloaken naglade fast honom; han grät länge, tvivlade på förlåtelsen och vågade icke ens längre bönfalla därom, så usel kände han sig."³ Han slets mellan kravet att bekänna och driften att dra sig undan, att helt enkelt ge upp hela sin botgöring och fly från klostret. Dessa stridande känslor behärskade honom, ännu då han på den för bikten utsatta tiden och platsen satt och väntade på biktfaderns ankomst. När denne så hade intagit sin plats, hade Durtal mycket svårt

¹ För en närmare redogörelse för Huysmans' litterära ställning och personliga utveckling se *J. Calvet*, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Paris 1931, s. 53 ff. Beträffande identiteten mellan Durtal i *En route* och Huysmans, se s. 59.

² *En route*, Paris u. å. (upplagan försedd med företal, daterat augusti 1896), s. 219. Skildringen av själva bikten och förberedelserna till den finns s. 216—239.

³ *Ib.*, s. 219.

att börja bekännelsen. "Durtal önskade sig döden för att slippa tala. Han lyckades emellertid behärska sig, tygla sin skam, han skilde på läpparna, men ingenting kom över dem. Han var fortfarande förkrossad med huvudet i händerna och höll tillbaka tårarna, som han kände bryta fram."¹ Till slut kunde han med en förtvivlad ansträngning börja sin bikt. Men han kom ej så långt. Han lyckades blott ge några allmänna antydningar om sina synder, så överväldigades han helt av sin skuld-känsla, hans strupe drogs ihop, hans kropp skakade och tårarna strömmade.² Han avbryter sin bikt med att skrika till prästen: "Jag kan inte, jag kan inte!" Biktfadern tröstar honom och uppmanar honom komma tillbaka följande dag för att slutföra bikten.

Vid detta senare tillfälle är Huysmans-Durtal mera samlad och lyckas komma i gång med sin bekännelse genom att börja med att uppräknade de, som han tycker, mindre och vanligare synderna, "bristande kärlek till nästan, förtal, hat, förhastade domar, orättvisor, osanningar, fåfänga, vrede etc."³ Därpå följa de svårare och för Durtal speciella synderna, och då är han tydligen åter nära att som föregående dag överväldigas av sina känslor. Han har all möda att behärska sig, att hålla tillbaka tårarna: "Durtal höll på att kvävas av avsky; bekännelsen av dessa skändligheter kostade på honom fruktansvärt."⁴ Men när han, som han tycker, har bekänt allt och för ett ögonblick känner, att han på nytt kan andas, slår honom ännu ett fruktansvärt minne, det, att han gjort sig skyldig till ett sacrilegium genom att delta i en s. k. "svart mässa". Han

¹ Ib., s. 220.

² "Il s'étrangla et les larmes contenues partirent; il pleura, le corps secoué, la figure cachée dans ses mains" (ib., s. 220).

³ Ib., s. 235.

⁴ Ib., s. 236.

pressas ännu en gång till marken men får slutligen under stor ansträngning stammande fram bekännelsen också av detta brott. Då biktfadern genom sina frågor anser sig ha fått den fulla bekännelsen, ålägger han syndaren hans botgöring och ger honom till slut absolutionen. Prästen lyfte armarna och "uttalade med ögonen höjda mot himlen den mäktiga formel, som bryter bojorna; och tre ord, som uttalades med långsammare och högre stämma, Ego te absolvo, föllo över Durtal, som darade med djupt nedböjt huvud".¹ Den biktande kände sig "oförmögen att samla sig, att förstå sig själv, han kände blott och detta på ett mycket klart sätt, att Kristus var personligen närvarande, var där nära honom på denna stol, och han fann ej ord för att tacka honom utan grät, hänryckt, böjd under det stora korstecken, som munken bredde ut över honom".²

Mot denna den tränade författarens beskrivning av sina upplevelser i samband med bikten, kan man kanske anmärka, att vi här ha att göra med litterär tillrättaläggning och dramatisering av en i verkligheten enklare upplevelse. Men skildringen av samvetskvalen och den starka spänningen under biktakten har dock en så omisskännlig verklighetskaraktär, att man synes ha all anledning att ta den i alla dess detaljer som ett uttryck för en äkta upplevelse.

Det betraktas på katolskt håll som mycket ovanligt, att den fromme skildrar sina upplevelser under själva bikten så detaljerat som Huysmans. Det förefaller, som om vördnaden för det heliga sakramentet här pålade vissa restriktioner.³ Vanligare äro i stället mera allmänna vittnesbörd från de nyomvända om vad bikten betytt för dem, ehuru icke heller dessa förekomma

¹ En route, s. 239.

² L. c.

³ Se vad som sagts härom i det föregående, inledningen, s. 2!

så ofta. Men också sådana yttranden, vilka i allmänhet gå ut på att bikten medfört känslor av lättnad och andlig lyftning, ha sitt stora värde. De äro tecken på det spända läge, i vilket den biktande tidigare befunnit sig, de vittna om vad den emotionellt betonade kampen för att nå fram till avgörelse och uppgörelse med det förflutna har kostat.

"Vilken välsignad dag!" utropar Charles de Foucauld vid tanken på sin första bikt för pater Huvelin, som tillika betydde början på hans liv som hängiven katolik. Hans bikt betecknar slutet på ett liv i kamp för att förvärva den fasta tron och ett avbördande av det gamla livet utanför kyrkan. Och bikten sker tydligen under stark emotionell spänning.¹

Katolska konvertiter betrakta gärna sin första bikt på liknande sätt. Så talar t. ex. den danske författaren Johannes Jørgensen om sin första bikt som sin egentliga omvändelse. Han känner sig lättad och förvandlad, då han lämnar biktstolen. Han skriver i sin dagbok: "Känsla av lycka. Trons fullhet. Lång solskenstur." Det gamla livet har han klätt av sig som en sliten dräkt och känner sig förnyad och full av kraft.²

Med generalbikten hos de nyomvända katolikerna jämförbar är oxfordgrupprörelsens bikt i den meningen, att det också

¹ *Charles de Foucauld, Écrits spirituels*, s. 82: "Quel jour béni, quel jour de bénédiction!"

² *J. Jørgensen, Mitt Livs Legende*, 4, Köpenhamn 1918, s. 82: "genem den dunkle Skriftestol træder du ud som i en Foraarsmorgen og føler dig selv som et Træ, der knoppes paany". Jfr Claes Lagergrens berättelse om sin första bikt, som framhållits av S. von Engeström (a. a., s. 194): Lagergren berättar, hur han först känner sig förvirrad efter bikten men efter en natts sömn upplever sin frigörelse: "Jag var ej samme man. Glad, ousäglig lycka genomströmmade mig. Så lycklig hade jag aldrig känt mig — så underbart, frigjort lycklig skulle jag aldrig sedan känna mig som den morgonen" (*C. Lagergren, Mitt livs minnen*, 4, Sthlm 1925, s. 270 ff.; citatet s. 272).

här är fråga om en de nyomvändas generalmönstring med sitt tidigare liv. Här möta många vittnesmål om biktens välgörande verkan. I Harold Begbies bok finna vi följande uttryck, för lättnadskänslan, upplevd som en nästan fysisk sensation: "Jag erfor inte härvidlag (vid bikten) såsom jag tänkt en känsla av skam och vanära — — — Tvärtom kände jag oerhörd lättnad. Enbart detta förvånade mig. Jag hade den tydliga förnimmelse man får, då man släpper en tung börda från axlarna, en känsla av vidd och lättnad."¹ På liknande sätt anger Kitchen upplevelsen av den bikt, som han och hans hustru gjorde för varandra. "Men då vi anförtrodde varandra helt och utan omsvep, hurudana vi innerst voro, vad vi verkligen gjorde och tänkte, och då vi togo av maskerna, som vi burit under 17 års äktenskaplig samvaro och slutade upp med att låtsas vara något som vi i verkligheten inte voro, så erforo vi båda tydligt en genomträngande och verklig känsla av fysisk lättnad, som om en oerhörd börda vältrats bort från våra skuldror."² Även uttryck för trötthet efter bikten finnas på oxfordgrupphåll. I "Omvändelser genom Oxfordrörelsen" berättar t. ex. en "förutvarande ludendorffare" om sina reaktioner efter bikten: "Från den stunden var jag kännbart lättad, om också kroppsligt slut."³ Exemplet visar, vilken ansträngning den emotionella kampen under bikten inneburit, att den kostat mycket av psykisk energi.

Vår framställning av den själsliga spänningen inför och

¹ *Begbie*, a. a., s. 101.

² *Kitchen*, a. a., s. 80.

³ Omvändelser genom oxfordrörelsen, s. 48 f. Ett liknande exempel kan anföras från katolskt håll. En fransk 1600-talsförfattare, *Pierre Grenier*, uttalar sig om sina erfarenheter under biktakten på ett drastiskt sätt: han går ut från biktstolen "svag och vacklande" av de sår, som han fått mottaga av den onde (du démon), men uppfylld av en sann och allvarlig önskan att för framtiden vara trogen mot Gud (*Bremond*, 9, s. 117, not 1).

under biktakten och den lättnadskänsla, som följer efter genomgången bikt, torde klart ha visat, att det i den kristna bikten är fråga om ett avbördande av ett tryck eller en spänning. Detta för tankarna till den psykoteraapeutiska avreaktionen, och vad vi inhämtat om den. Också i biktakten synes en avlastning av affektivt betonade minnen komma till stånd. De pinsamma hemligheter betecknas av de biktande själva som synder, d. v. s. det är minnen av brott mot den religiöst förankrade sedliga normen. Känslobetoningen kan som vi sett vara mycket stark. Affekterna betecknas här som skuld-känsla eller ånger. De kunna vara förknippade med enstaka minnen i det förflutna. De kunna också rikta sig mot hela den tidigare livsföringen och värdesättningen. Oftast ter det sig som en kombination av båda dessa inriktningar, så att ångern över de enstaka handlingarna vidgar sig att omfatta hela viljeriktningen, i vilken de enskilda synderna då anses ha sin grund.

Skuld-känslans eller ångerns affekter synas tarva en närmare granskning. En sådan analys bör kunna ge oss en något klarare insikt i den skildrade spänningens art, vilka tendenser, som där äro i verksamhet, hur de liksom driva till bikt och hur de även ge stöten till den i bikten framträdande sinnesändringen.

Ångerns affekter kunna vara av mycket skiftande karaktär. Enligt härskande katolsk teologi definieras en äkta ånger, *contritio*, med den på Tridentinska mötet fastställda formeln: "själens smärta och avsmak för den begångna synden med föresatsen att ej synda mera".¹ Av dessa tre moment vilja de båda första särskilt uttrycka ångerns känslökvalitet, smärta och avsky, medan det sista, föresatsen, särskilt skall markera det

¹ "Contritio — — *animi dolor ac detestatio est de peccato commissio cum proposito non peccandi de cetero*" (*Denzinger, Enchiridion*, 897, s. 294).

viljemässiga i ångern. Det senare är enligt katolsk teologi det väsentliga i contritio, ja hela denna akt skall betraktas som en viljeakt.¹

Det är tydligt att den anförda katolska definitionen träffar väsentliga moment i den äkta ångern. Bland annat har redogörelsen för Wunderles undersökning visat detta, ehuru affekterna där framträdde i rikare nyansering och ej helt låta inordna sig under begreppen smärta och avsky; där framställdes t. ex. också fruktan och vrede som ångerkänslor.² Man skulle här till kunna anmärka, att det knappast är så märkligt, att Wunderles försökspersoner som fromma katoliker rätta sin ånger och sina svar på forskarens frågor efter den norm för contritio, som kyrkan uppställer. Anmärkningen hindrar oss dock ingalunda från att betrakta svaren som väsentligen uttryck för en äkta och spontan ånger. Att det så måste vara, framgår redan av den enkla reflexionen, att kyrkans definition av ångern naturligtvis till sin kärna är ett uttryck för dess långa erfarenhet av, hur en äkta ånger verkligen ter sig. Spontaneiteten i uppgifterna om ångerkänslorna visas ju även av det just påpekade förhållandet, att de ej helt låta inordna sig under den auktoritativa definitionen av ångern. Denna formels normativa roll för försökspersonerna kan sägas framträda klart egentligen blott på en punkt, och det är, när det

¹ Se t. ex. den katolska definitionen på ånger i art. Reue i *Lexikon der Pädagogik*, utgivet av *E. Roloff*, 4, Freiburg i. Br. 1915. Wunderle betonar också starkt det viljemässiga i ångern och framhåller särskilt föresatsen som en egen akt, som avslutar hela denna själsliga process. "Mit ihm ist die conversio, die Bekehrung innerlich zum vollkommenen Abschluss gebracht" (a. a., s. 5).

² Som svar på fråga nr 14 redogör de tillfrågade för sina känslor i ångern. Dessa äro de mera obestämda, olust, otillfredsställdhet, ångest samt huvudsakligen följande: smärta, skam, äckel, avsky, fruktan, skräck och vrede.

gäller kravet på den särskilda föresatsen att ej vidare synda. Här kan man se, hur de foga sig efter normen på ett yttre, ibland nästan motvilligt sätt. Och detta är knappast ägnat att förvåna. Kravet på denna medvetna föresats, utsöndrat som ett särskilt moment, motsvarar i själva verket icke den faktiska upplevelsen av ångern utan är tydligen tillagt av pedagogiska skäl. Den särskilda föresatsen har prägeln av ett den biktandes högtidliga löfte inför den högsta instansen, ett löfte, som skall tjäna som ett stöd för hans framtida livsföring. Att föresatsen egentligen ingår i själva ångern, bekräftas av uttalanden från flera av försökspersonerna.¹ Så säger t. ex. n:r 16: "Ånger och föresats gå så i vartannat, att jag oftast *blott för att tillfredsställa formen* ännu en gång särskilt tänker över föresatsen."² Och försöksperson 21: "Med ångern är jag medveten om, att viljan vänder sig bort från den begångna synden, vilket jag emellertid alltid ytterligare särskilt utsäger i den goda föresatsen."³ Och försöksperson 29 gör följande reflexion: "Ånger och föresats synas mig egentligen ej som två olika ting, då man ej kan återvända till Gud utan att vända sig bort från synden."⁴ Av särskilt intresse är också följande yttrande från försöksperson 30: "Samvetsförebåelsen sitter för det mesta efter ett begånget felsteg så fast i själen, att utom de angivna känslorna ett bortvändande av viljan kommer till medvetande, innan detta ännu är uttryckt i den goda föresatsen."⁵

Dessa uttalanden visa med all önskvärd tydlighet att själva ångern i sig innesluter incitamenten till viljeakten, bortvändan-

¹ Svaren på fråga n:r 15.

² *Wunderle*, a. a., s. 34, kurs. här.

³ *Ib.*, s. 39.

⁴ *Ib.*, s. 48.

⁵ *Ib.*, s. 50.

det från synden.¹ De starka affekterna i ångern, smärta eller sorg över synden och avskyn för den, ha en aktiv tendens, som är själva drivkraften i viljeakten. Denna aktiva, mot ett bestämt syfte drivande kraft i affekterna belyses särskilt av den engelske psykologen A. F. Shand.² Han betraktar de s. k. enkla emotionerna, d. v. s. sådana som just sorg och avsky som system, sammansatta av tre element, själva känslökvaliteten, ett om också vagt kunskapsmoment och en eller flera instinkter, som sträva att nå sitt mål genom ett visst beteende. Känslan tjänar som stöd åt instinkten och som en dess mål befordrande faktor. I sorgen, säger Shand, ha vi att göra med en hjälpsökandets instinkt. Ursprungligen har just klagan och gråt det instinktiva syftet att påkalla hjälp i beträngda situationer. I avskyn ligger instinkten att stöta bort det obehagliga, att bli av med det plågsamma. Om sorgen således är den mera passiva känslan, uttryck för ett nödläge, som personen ej själv kan klara, är avskyn den mera aktiva känslan, ett uttryck för personens försök att själv kämpa sig ut ur nödläget. Sorgen i ångern är inriktad mot den begångna synden. Den blir då också gärna riktad mot det egna jaget och visar sig som ett människans missnöje med sig själv på grund av hennes oförmåga eller svaghet, vilken medfört ett svek mot det ideal för sitt liv, hon ställt upp eller fått se. Sorgen kan då lämna rum för avsky och vrede, varigenom ångern blir mera aktivt inriktad. I avskyn ligger instinkten att avlägsna anledningarna till denna

¹ Jfr en uppsats av *Martha Moers*, Zur Psychopathologie des Reueerlebnisses (Zeitschrift für pädagogische Psychologie, 1926, s. 257 ff.), där samma åsikt hävdas.

² A. F. Shand, The foundations of character, 2:a uppl., London 1926. Jfr *Mc Dougalls* lära om instinkterna, emotionerna och sentimenten i t. ex. An introduction to social psychology, 10:e uppl., London 1916. Jfr *J. Elmgren*, artikeln Emotioner och sentiment i Psykologisk pedagogisk uppslagsbok, 1, Sthlm 1943.

affekts uppkomst, och vreden innesluter i sig en än starkare tendens till kamp mot sorgens och vredens orsaker, aggressivitetens instinkt.¹

Naturligtvis kan den passiva sidan i ångern dominera hos somliga människor liksom den aktiva hos andra, beroende på deras olika själsliga läggning. I förra fallet kan man möta depressionstillstånd, i det senare excitationer. En egendomlig svängning mellan dessa ytterlighetstillstånd synes vara utmärkande för syndaångern i extatiskt färgade väckelserörelser som t. ex. læstadianismen.

I den senare rörelsen liksom överallt, där förkunnelsen har en lagisk och straffande karaktär, spelar också fruktan stor roll i den ångrande syndarens situation. För katolsk teologi ter sig framkallandet av fruktan hos syndaren som ett minimikrav för att han skall ges tillträde till bikten. Denna mindre ånger, attritio, är den som dikteras av rädslan för helvetets straff. Det är tydligt att fruktan, som här driver till bikt, ingalunda är liktydig med egentlig ånger, men den kan ge upphov till denna, och den kan också som vi sett av Wunderles material ingå som ett moment i den mera kvalificerade ångern. Fruktan med flyktinstinkten, som där är implicerad, innebär en impuls till rörelse bort från syndastraffet, och därmed drives syndaren att söka avlägsna orsaken till detta straff, synden själv.

Vår undersökning av den biktandes reaktioner inför och under bikten och av affekterna, som behärska honom, torde

¹ Om en typ av sorg, som närmar sig vreden, uttalar sig den franske psykologen George Dumas. Han skiljer mellan en passiv och en aktiv sorg. I den senare uppträda reaktioner, som annars äro utmärkande för vreden. De uttrycka revolt mot sorgens orsaker (*G. Dumas, Les émotions i Nouveau traité de psychologie, 2, Paris 1932, s. 421*).

ha gjort det tämligen klart, att det förefinns stora likheter mellan å ena sidan bikten med dess förutsättningar och å andra sidan avreaktionen av tillbakahållna eller instängda affekter, vilken vi sett vara av väsentlig betydelse i vissa fall av psyko-terapeutisk behandling. Orsaken till avreaktionens verkan ansågs ligga däri, att den löser en affektiv spänning, som uppkommit genom bortträngningen eller undanskjutandet av vissa starkt känslobetonade upplevelser eller minnen från medvetandets kontroll; varigenom affekterna hindrades att få normala uttryck eller minnena att så småningom befrias från sin känslokvalitet genom medveten bearbetning eller assimilation.

Det förhåller sig nu enligt vår mening på liknande sätt i bikten och i den biktandes situation. Den spänning, han mycket ofta befinner sig i före och under bikten, är försakad av ångerns affekter, vilka äro knutna till de synder eller minnen av brottsliga handlingar, han känner sig ha begått. Minnet av synden med den därvid häftande ångern kan ha varit undanskjutet från medvetandet och bildat ett affektivt minne av psykologiskt sett liknande art som de traumatiska minnen, vilkas existens och verksamhetsformer, vi känna från psykiatrien. Händelseutvecklingen, som lett till biktsituationen, kan således tänkas ha tillgått på följande sätt. Då vederbörande begick den senare i bikten som en synd bekända handlingen, har han erfarit en impuls att ångra den, att gottgöra eller att utplåna den genom att söka få förlåtelse för den. Men ångerns affekter, som kunna ha anmält sig med styrka, ha ej tillåtit att ta sig uttryck. Det har ej passat personens då härskande moraliska inställning eller värdering att låta dem komma till sin rätt. Ångerkänslorna ha tillsammans med minnet av handlingen skjutits undan till, bildligt talat, ett skikt av själen, där detta "komplex" har varit mer eller mindre avstängt från med-

vetandet. Förträngningen har ej helt lyckats.¹ Det affektiva minnet har påmint om sin existens i en del fall genom att vålla en nervös oro och spänning, vars orsak vederbörande kanske icke varit medveten om, eller det har gjort sig gällande genom då och då uppdykande "samvetsagg", som ett latent, lättaktualiserat oroselement, som det fordrats stor ansträngning att hålla tillbaka. Att ångerns affekter ofta verka på detta sätt som mycket starka psykiska krafter, torde ha framgått av de givna exemplen på den själsliga spänningen inför och under bikten och icke minst genom vår analys av de olika affekterna i ångern. Det som sker i samband med bikten är, att denna affektiva spänning på allvar får göra sig gällande. Man fattar de mer eller mindre medvetna minnena ordentligt i sikte, framställer dem klart och låter ångern komma till sin rätt. Det kan ske före bikten systematiskt som i den katolska samvetsrannsakan eller mera formlost som hos den icke-katolik, som erfar ett starkt behov att bikta, men framför allt sker detta under själva bikten, vilket visas av de mången gång synnerligen påtagliga uttryck för känslointensitet, som där förekomma. Det vanliga motståndet mot ångern, mot aktualiseringen och be-kännelsen av de skuldbelastade minnena har övervunnits genom att det religiösa objektet, som samtidigt är sedlighetens högsta instans, trätt så nära människan och tett sig så bjudande och samtidigt befriande, att syndaren ej har kunnat dra sig undan. De med ångerns affekter belastade minnena aktualiseras i ett ofta krisartat tillstånd, där spänningen har nått sin höjdpunkt och avlastas, avreageras, genom be-kännelsens uttrycksrörelser och ord. Därmed har den "stockning" i affektlivet, som föror-

¹ Vi få i ett följande kapitel, kap. 11, tillfälle att närmare diskutera förträngningsbegreppet och möjligheten av olika förträngningsgrader.

sakats av minnenas undanskjutande och som givit anledning till den latent spännings- och oroshärden, skaffat sig utlopp.

Så långt synes alltså parallellen mellan psykiatriens avreaktion och bikten kunna gälla. Men det framträder också i bikten en faktor, som är för denna säregen och som sammanhänger med dess religiöst-etiska karaktär. I de psykoterapeutiska metoderna tänktes avlastningen gälla endast de vid vissa upplevelser i det förflutna häftande affekterna. I bikten visar det sig emellertid, att det även gäller avlastning av ånger, som ursprungligen ej synes ha varit förknippad med en handling utan först på ett senare stadium framkallats. Det kan nämligen mycket väl tänkas, att handlingen, då den begicks, drog med sig mycket litet av skuldkänsla, men att denna väckes till liv genom senare påverkan. Man kan allmänt fastslå, att de mot den sedliga normen stridande handlingarna efterlämna skuldbelastade minnen hos de troende kristna eller hos personer med känsligt samvete. Man kan då också förmoda, att andra, hos vilka samvetet är dövat eller förträngt, endast i mindre eller ringa grad äro behäftade med sådan affektbelastning. När samvetet hos dem väckes till liv genom religiös-etisk påverkan, skulle då ångern över enstaka handlingar i det förflutna skapas och komma till uttryck och vanligen också vidga sig att omfatta hela viljeriktningen. Det torde emellertid i allmänhet vara fråga om bådadera, ett framkallande av ångern över tidigare handlingar och en aktualisering av en vid dessa själva häftande, förut dunkelt medveten eller omedveten skuldkänsla. Även när det är fråga om en "nyskapad" ånger, framkallas naturligtvis en stark affektspänning. Den är ett viktigt moment i den krisartat förlöpande omvändelseprocessen och tränger till att skaffa sig utlopp.

Antingen det i bikten är fråga om uttryck för en vid minnena ursprungligen häftande skuldkänsla och ånger eller huvudsakligen en genom ny erfarenhet och inställning nyskapad ånger över handlingar i det förflutna, en skillnad som låter tänka sig men vanligen ej är så skarp, sker således en avlastning av ångerns affekter i biktakten. Affekterna kunna härvid som vi sett ofta ta sig eruptiva uttryck i form av t. ex. gråt eller klagan. Genom sådana uttrycksrörelser och särskilt genom bekännelsens ord, vilka, som vi kunnat iakttaga, äro särskilt tjänliga instrument för känslouladdningen, avlastas ångerns höga spänning i biktakten. En känsla av befrielse, lättnad eller glädje och understundom trötthet inställer sig.

Kapitel 9

DEN PSYKISKA ENHETENS ÅTERSTÄLLANDE (ASSIMILATIONEN)

Vi ha i föregående kapitel sökt ge ett bidrag till förklaringen av lättnadskänslan efter bikten genom framställningen av den affektiva avlastning, som där äger rum hos de biktande, som på allvar uppleva ångerns affekter och den därav uppkomna själsspänningen. Det har syntts oss viktigt att särskilt markera denna sida och funktion hos bikten, då man kanske ej alltid har blicken öppen för den. Liksom man finner exempel på att den s. k. kathartiska metoden tolkas ensidigt intellektualistiskt och att den psykoanalytiska metoden kritiseras, som om den ej gäve rum åt den affektiva avlastningen, avreaktionen, så förefaller det, som om man ibland också ville tolka bikten alltför intellektualistiskt och anse den, fränsett dess rent religiösa funktion, som främst ett utmärkt medel till att skapa klarhet i den biktandes personliga problem, ett medel till självkännedom. Naturligtvis tjänar bikten också detta syfte. Den riktiga självkännedomens bör ju framstå som ett resultat av den. Men om man fastslår detta, får man därför ingalunda bortse från biktens karaktär av avlastningsinstrument för ångerns högsända affekter.

I själva verket förlöpa ju dessa båda funktioner, avreagerandet och vinnandet av klarhet och insikt, i bikten åtminstone till en del jämsides. Den intellektuella funktionen befäster känslöavlastningens värde. Vi ha här att göra med en liknande psykisk aktivitet, som vi mött inom psykiatrien under namn av assimilation eller reassociation av psykets dissocierade element, ett återställande av själens enhet och sammanhang. I och med denna assimilationsakt når människan åter herraväldet över sig själv, blir i stånd att behärska de personliga upplevelser, tendenser och böjelser, som tidigare drogo sig undan hennes medvetna personlighet och vilja och förde ett självständigt och för hennes själsliga hälsa ödesdigert liv. Vi skola i detta kapitel ge en framställning av hur man bland psykiaterna tänker sig, att denna assimilationsakt går till och söka tillämpa denna utredning på biktens psykologi.

Ett enkelt resonemang kan åskådliggöra, vad det här är fråga om. Då en människa med själslig balans möter en svårighet, en sorg, ett bekymmer eller en personlig kränkning, kan hon till en tid känna sig svårt nedtryckt, men hon kommer dock så småningom över sin olycka. Hon övervinner den genom att bearbeta den med förnuftigt resonerande. Hon "talar förstånd" med sig själv och kan behärska sin svårighet. Under det dagliga livet och arbetet nötes det sårande i upplevelsen av och den infogas i den normala erfarenhetens sammanhang som ett för personens sinnesfrid ofarligt neutrum. Om en sådan välbalanserad person t. ex. blir föremål för en personlig skymf, reagerar han inte med ett utfall tillbaka, utan hans förstånd sätter händelsen i relation till erfarenhetssammanhanget, som säger honom, att denna kränkning är orättvis, den är oförenlig med vad han förut vet om sitt personliga värde. Han kan därför gott bära detta utfall, det träffar honom

inte, och han anser det vara "under sin värdighet" att svara med samma mynt. Här har en kanske i första ögonblicket affektfylld erfarenhet upplösts i det resonerande förståndets ljus, blivit föremål för associativ bearbetning.

Det utmärkande för neurotikern är ju som vi sett, att han ej förmår prestera ett sådant själsligt arbete. En upplevelse kan för honom ha en alltför stor affektiv belastning, för att han skall orka med att arbeta sig igenom den och komma över den. Janet talar om "fastsittandets symtom". Neurotikern sitter fast i den affektfyllda upplevelsen. Han börjar om och om igen på bearbetningen men lyckas aldrig komma över startpunkten. Vi sågo det t. ex. i Janets fall med flickan som gripits av sorg vid sin moders död, eller rättare hade vägrat att gripas av sorgen utan i stället satt kvar i de situationer, som omedelbart föregingo den ödesdigra händelsen. Hennes symtom bestodo i ett ideligt uppreparande av de handlingar, hon hade utfört vid moderns dödsbädd. Och på liknande sätt kan man betrakta de symtom, som Anna O. hos Breuer visade. Hon satt kvar i de affektiva upplevelserna. Symtomen avslöjade, att hon fortfarande omedvetet kände sig som sin faders sköterska. Samma sak har belysts av fallen från Frank och Brown. Enligt Freuds mening är det vid sjukdomens och symtombildningens uppkomst ej blott fråga om ett fastsittande vid en ingripande upplevelse utan till och med om en återgång, en regression till ett tidigare stadium i personlighetsutvecklingen, till barndomen med dess omedvetna incestbegär.

Vid läkarens strävan att avlägsna denna fixering vid en händelse i det förflutna, att häva den härigenom uppkomna spänningen och dissociationen i själslivet, anses nu medvetandegörandet av de omedvetna sjukdomsorsakerna verka helande. Jämte den härvid skeende affekturladdningen måste en för-

nuftig bearbetning av upplevelserna komma till stånd, för att dissociationen varaktigt skall kunna bringas ur världen. Detta äro alla de anförda psykiatrerna ense om. Och de framhåva också, att detta medvetandegörande och förnuftiga resonerande är ett arbete, som skall komma från patienten själv. Janet betonar starkt den psykiska aktiviteten hos patienten och den helande förmågan i de intellektuella själskrafternas mobilisering. Likaså Freud, som är synnerligen angelägen att framhålla, att patienten själv skall uppdaga sammanhanget mellan de förut omedvetna upplevelserna och symtomen. På så sätt skall patienten bringas att själv liksom på nytt bygga upp sin sönderfallna själsbyggnad och infoga de stenar i byggnadens murar, som fallit bort. Med andra ord behandlingen skall åstadkomma den förnuftsmässiga assimilationen av de avkluvna och ur medvetandet bortträngda upplevelserna och återställa den själsliga helheten och enheten.

Tydligt är, att man också i den kristna bikten kan tala om en dylik assimilation av ouppklarade upplevelser från det förflutna. De bekända synderna kunna ju betraktas som sådana. Men om man skall dra parallellen mellan psykiatriens assimilation och den som sker i bikten, uppställer sig först frågan, om man i bikten har att göra med avslöjandet av omedvetna minnen i likhet med vad fallet var inom de psykoterapeutiska metoder, vi lärt känna.

Vid besvarandet av denna fråga bör då först uppmärksammas, att det tydligen förefinns en skillnad i uppfattning mellan den psykoanalytiska skolan och andra psykiatrer i fråga om graden av de sjukdomsalstrande minnenas omedvetna karaktär. För Freud och hans anhängare äro komplexen helt avstängda från dagsmedvetandet. För att de skola kunna föras upp till medvetandet fordras alla metodens konstgrepp. Enligt

andra psykiatrer däremot, som t. ex. Janet, är det klart, att de patogena minnena icke nödvändigt måste befinna sig i ett så starkt omgärdat rum, som psykoanalytikerna föreställa sig, att det omedvetna är. Minnena kunna vara mer eller mindre medvetna. Svårigheten att aktualisera dem sammanhör med graden av deras omedvetenhet. Det är naturligtvis också möjligt, att den sjukdomsalstrande upplevelsen är fullt medveten.¹

Kan det nu i bikten bli fråga om en assimilation av förut omedvetna minnen? Detta synes ej kunna komma i fråga, om man uppfattar termen omedveten på psykoanalytiskt vis. Men om man med omedvetna minnen menar sådana, som visserligen ej äro närvarande för medvetandet, då den biktande fattar sitt biktbeslut, men som kunna framkallas genom en ordentlig koncentration på det förflutna, då synes det klart, att man också kan tala om en aktualisering av omedvetna minnen i bikten eller i den noggranna samvetsrannsakan, som står i samband med den. Den biktandes situation är gynnsam för en sådan minnesreproduktion. Det är säkerligen ingen ovanlig erfarenhet, som Claes Lagergren berättar om på tal om sin samvetsrannsakan före den första bikten: "Jag hade gjort samvetsrannsakan. Nej, jag kunde icke berätta allt detta. Varför hade jag fått ett så gott minne? Jag mindes allt — allt vad jag gjort sedan jag var ett litet barn. Allt som jag för alltid

¹ *Janets* uppfattning framgår bland annat av exempel, som givits i kap. 6. Gadelius uttalar i denna fråga följande mening, sedan han för hysteriens förklaring anslutit sig till Freuds lära om förträngningen: "Å andra sidan medgiva vi villigt, att den sjukdomsalstrande komplexen ofta är fullt medveten t. ex. vid uppkomsten av en del fobier" (Det mänskliga själslivet, 3, s. 304; jfr samma arbete, 2, s. 344). Jfr *Nils Antoni*, a. a., s. 185: "Det är ingalunda nödvändigt, att det sjukdomsalstrande psykiska momentet skall vara undermedvetet. De medvetna konflikterna och led-samheterna verka alldeles säkert lika, ja minst lika utnötande på nervkraften som de undermedvetna."

förvisat till glömskans mörkaste vrår, hade vaknat och sträckt mot mig sina bleka gasthänder.”¹

Utifrån sin erfarenhet som psykiater säger H. I. Schou på tal om möjligheten att avslöja omedvetna minnen under bikten: ”Det är kanske en enkel synd eller ett fel, som man är medveten om. Men under bekännelsen framkommer de omedvetna synder, som ha tryckt. Det är som vid en operation; man finner en enkel abscess, men bakom denna ligga flera abscesser; till sist finner man själva infektionens focus.”²

Minnespsykologien lär oss, att reproduktionen förlöper efter associationslagarna. Minnena äro förknippade efter dessa lagar, och erinringen försiggår efter dem. Men det är ej fråga om ett blott mekaniskt återgivande av de associativt förknippade minnena vid reproduktionen i allmänhet. Associationerna gå i en bestämd riktning, som dikteras av personens vilja och inställning. Behovet och intresset spela en avgörande roll för vad som verkligen reproduceras av förefintliga minnesfakta. Vi ha tidigare sett, hur man inom modern psykologi framhåller drifternas och behovens roll i det psykiska skeendet. Detta göres icke minst av den gestaltpsykologiska skolan. En av dess ledande män, Curt Lewin, säger beträffande vår speciella fråga, att en association i och för sig ej har någon levande kraft, som driver till reproduktion. För att en reproduktionstendens skall sätta in, måste en beredskap till verksamhet komma till, en beredskap, som beror på en drift eller en viljeakt.³ Och den framstående franske psykologen H. Delacroix framhåller likaså aktivitetens, den personliga inställningens och intressets roll för erinringen. ”De i ögonblicket eller under en period dominerande

¹ C. Lagergren, a. a., s. 270.

² H. I. Schou, Skriftemaalets Betydning humant og kristeligt set, Kirke og Kultur, 1933, s. 584 f.

³ Se A. Messer, Psychologie, Leipzig 1934, s. 276.

sysselsättningarna dirigera den (erinringen). Denna följer karaktärens förändringar och personlighetens växlingar.”¹

Psykologerna ge alltså en vetenskaplig bekräftelse på den allmänmänskliga erfarenheten, att erinringen följer de aktuella sysselsättningarna och de intressen, som inspirera dem. Koncentrationen på uppgiften, viljan att utföra den aktualiserar de adekvata associationerna. I bikten är denna allmänna lag för minnesreproduktionen tillämplig. Den biktande drives av ett starkt behov att komma loss från synden och att avslöja allt för att riktigt röja upp med det gamla och börja på nytt. Genom den av detta behov eller intresse drivna koncentrationen äro förutsättningarna synnerliga gynnsamma för den biktandes möjligheter att under bikten uppdaga för honom kanske sedan länge glömda skuldbelastade minnen. Detta avslöjande kan naturligtvis också ske före bikten i den noggranna samvetsrannsakan eller också efter själva biktakten, då den biktande upptäckt nya ting, som han ej bekant. Till belysning av styrkan i koncentrationen på det förflutna hos den som allvarligt gör upp med sig själv, ångrar sig och biktar kan ytterligare påpekas, att en viktig psykisk faktor är i aktion hos honom, och det är affekternas benägenhet att binda föreställningslivet i en bestämd riktning. Den som är drabbad av en svår sorg t. ex. har icke tanke på annat än denna sorg och dess föremål. Allt han upplever kretsar kring detta. Såväl minnen som aktuella erfarenheter sättas i relation till det sörjda föremålet, förknippas med det genom ett många gånger egendomligt associationsförlopp. På samma sätt kan man tänka sig, att ångerns affekter, då de gripit den biktande djupt, driva föreställningslivet att kretsa kring de skuldbelastade minnena,

¹ H. Delacroix, Les souvenirs, Nouveau traité de psychologie, 5, Paris 1936, s. 353.

varigenom den biktande liksom tvingas att koncentrera sig på dessa minnen och får möjligheter att komplettera och förtydliga dem.

Av det sagda torde ha framgått, att den biktandes situation är gynnsam för en aktualisering av glömda, skuldbelastade minnen och att en sådan kan tänkas ske under själva bikten eller i samband med den. Men det är naturligtvis här i första hand och vanligast fråga om ett berättande av medvetna minnen, ja i många fall av minnen, som till den grad fylla medvetandet, att detta icke synes ha plats för något annat. Då den biktande omtalar dessa minnen, utför han tydligen en intellektuell verksamhet, som har stor betydelse för hans möjlighet att bli herre över dem och att assimilera dem med sin personlighets sammanhang. För att belysa vad som härvid sker, vända vi oss till en analys av assimilationsprocessen, som företagits av den amerikanske psykiatern Samuel D. Schmalhausen i en intressant och uppmärksam undersökning.¹ Hans analys tar sikte på den psykoanalytiska behandlingen och är ett försök att ge en förklaring till dess psykoterapeutiska verkan. Schmalhausen tillhör icke själv den psykoanalytiska skolan, men han har tydligen som objektiv bedömare sinne för det värdefulla i metoden. Då han har frågat sig, varför medvetandegörandet är läkande, har han kommit till, att detta beror på orsaker, som han delar upp på följande sätt. Det är i analysen fråga om dramatisk objektivering, analytisk upplösning,

¹ S. D. Schmalhausen, *Our changing human nature*, New York 1929, kap. Is consciousness curative?, s. 297 ff. *Joseph Jastrow* säger i sitt arbete *The house that Freud built*, London 1933, s. 218, angående Schmalhausens här åberopade utredning: "Denna fundamentala fråga (varför medvetandegörandet läker) som ger uppslaget till hela praktiken — nämligen att föra upp komplexen i dagsljuset och förjaga dem som spöken — har såvitt jag vet inte ens rests av psykoanalytikerna av facket, men diskuteras på ett beundransvärt sätt av Schmalhausen."

avspänning och som slutresultat uppklarandet, "realization", den akt, vari den klara överblicken och insikten i händelsernas sammanhang och proportioner vinnes.

Objektiveringen innebär, att patienten i analysen når en viss distans i förhållande till de pinsamma erfarenheterna. Detta vinnes genom själva berättandet av dessa erfarenheter. De framställas under den analytiska behandlingen gång på gång av patienten, tills de genom denna upprepning få karaktären av historiska fakta och alltså befrias från den starka känslöbetoningen. Här är tydliggen också avreaktionen implicerad. Men det är något mera i objektiveringen. Språket är ej blott urladdningskanal. Det skapar också möjlighet att behärska affekterna genom den intellektuella funktion det fyller, då det ger namn och bestämning åt en ofta vag och diffus erfarenhet. I och med att man lär sig kläda upplevelserna i ord får man insikt i, vad de verkligen betyda, och man har då också möjlighet att bekämpa och behärska dem. Termen analytisk upplösning i Schmalhausens terminologi betecknar egentligen samma process med den skillnaden att författaren nu vill fästa uppmärksamheten på särläggandet av de enskilda detaljerna i det större komplexet. Patienten får, säger Schmalhausen, lära sig att uppdelas sin emotionella situation i smådelar. Varje del får ett namn, en språklig etikett, och får på så sätt karaktären av ett gripbart faktum, det blir ett objekt inom patientens intellektuella välde. Psykoanalytikern hjälper sin patient att åstadkomma ett system av språkliga uttryck, som dränera den ursprungligen emotionella och därför till sina verkningar oberäkneliga upplevelsen. Genom att intellektuellt behärska sina upplevelser når patienten också fram till avspänning. Konflikten, som är ett uttryck för spänningen mellan olika drifter och motiv, kan lösas genom den dramatiska objektiveringen och den

intellektuella analysen. Men därtill fordras vanligen också en ny värdering, som bibringas under behandlingens gång, kanske redan genom den intellektuella insikten men också genom läkarens direkta påverkan. Han meddelar nya värden åt patienten, ja han kan rentav göra honom till en ny personlighet. Detta är vad psykoanalytikerna kalla efteruppfostran.

Den framgångsrika psykoanalytiska behandlingen mynnar ut i "realization", förvärvande av insikt, uppklarande av ett oklart emotionellt läge, genom insikt i dess sammanhang och återställande av den själsliga balansen. Ett neurotiskt sinne innehåller, säger Schmalhausen, en levande erfarenhetskontext, som är fullständigt odifferentierad. Det består av en massa irrationella associationer. Händelser, personer och ting äro outredbart sammanvävda och hållas ihop av ett minne av fruktan, skam eller misslyckande. Personen måste i ett sådant läge känna sig som ett offer för sina emotionella minnen. I hans sinne finns ingen logik, han kan ej klara upp allt som där driver sitt spel. Han behöver hjälp av läkaren, som med sina tekniska anvisningar och sina kloka råd gör det möjligt för den förvirrade att nå insikt i sitt eget läge, och neutralisera sina pinsamma erfarenheter, så att dessa smälta samman eller assimileras med det normala erfarenhetssammanhanget.

Till detta Schmalhausens resonemang kan anmärkas, att han synes ha tagit väl liten hänsyn till det förhållandet, att det väsentliga arbetet för terapeuten i den psykoanalytiska kuren är att få patienten att överhuvudtaget minnas. Det är ju enligt den psykoanalytiska teorien just på grund av att minnena äro omedvetna, som de äro farliga, symptom- och sjukdomsalstrande. Skulle man strikt hålla sig till teorien, bör det alltså vara så, vilket ju också Freud menar, att det läkande i kuren är själva medvetandegörandet av dessa minnen. För Schmal-

hausen åter tycks det i första hand vara fråga om mer eller mindre medvetna minnen som neurosalstrande faktorer. Det är tydligen i hans resonemang icke själva omedvetenheten, som är farlig, utan den brist på balans, insikt och logiskt sammanhang i själslivet, som orsakas av affektiva upplevelser. Att sådana medvetna minnen också kunna vara sjukdomsorsaker antas ju också av andra psykiatrer.¹ Och att Schmalhausens undersökning även tar hänsyn till detta förhållande, gör den särskilt värdefull för förklaringen av de psykologiska faktorer, som äro i verksamhet vid den biktandes omtalande av sina ångerbelastade, mer eller mindre medvetna minnen, vilka på grund av sin känslobetoning äro diffusa och oklara.

Det är tydligt, att det i den biktandes bekännelse är fråga om en objektivisering av minnena i den mening, Schmalhausen utvecklat. Även berättelsen för biktfadern tjänar att klarlägga det oroande skuldbelastade minnet, så att det blir ett gripbart faktum, som kan överblickas och bedömas i förnuftets klara ljus. Det kan i den analytiska behandlingen bli fråga om att meddela patienten nya synpunkter på hans personliga problem, en ny värdemåttstock, efter vilken han skall bedöma sin personliga situation och åstadkomma en bättre lösning av sina problem än den han tidigare sökt få till stånd men ej lyckats med, vilket enligt teorien givit det omedvetna tillfälle att handla på egen hand och lösa problemet i symtomets surrogat-form. Förutsättningen för denna nya lösning av problemen är då, att patienten kommit till insikt i dem och fått en klar överblick över dem. Förutsättningen är med andra ord den omtalade objektiveringen. På samma sätt är objektiveringen av de skuldbelastade minnena och de djupare drivkrafter, som dessa äro utslag av, förutsättningen för den insikt och klarhet om sig själv,

¹ Se i det föregående, s. 194, noten!

som den biktande når i bikten. Denna insikt tjänar i sin tur lösningen av den biktandes problem och svårigheter. Vi skola i det följande på några punkter närmare belysa, hur denna objektivisering kan tänkas tillgå i bikten eller i samband med den.

Schmalhausen vill som signum för den psykoanalytiska behandlingen och samtidigt som förklaring på, hur objektiviseringen där äger rum, sätta upprepningen. Patienten upprepar gång på gång redogörelsen för de ödesdigra händelser, som fört till sjukdomen, avkläder dem därmed deras emotionella betoning och vinner klarhet i deras sammanhang. På liknande sätt äger också med all sannolikhet ofta en upprepning rum under bikten. Samma berättelse kan tagas om från olika synpunkter. Detta kan ske under en och samma bikt och även vid senare biktillfällen. Tydligt dikteras denna tendens till upprepning i normala fall av ett naturligt behov att ytterligare avlasta ångerkänslorna och att än klarare för förståndet framställa omständigheter och förhållanden vid syndens begående. En tidigare berättelse kompletteras, detaljer anges, vilka den biktande förut ej kommit att tänka på och som måhända kunna kasta ett nytt ljus över den föregående berättelsen. Eller förut omedvetna eller glömda minnen ha blivit medvetna och måste bekännas. Behovet att upprepa och komplettera en avgiven bikt kan betygas av såväl katolska som protestantiska biktfäder. Inom katolsk biktpraxis är detta vanligt, vilket man kan vänta med hänsyn till det stränga kravet på noggrann samvetsrannsakan före och under bikten och det oerhörda ansvar, som en lättsinnigt genomförd bikt medför. Att detta lätt kan uppamma skrupulositet, ett de ömtåliga samvetenas ständiga sysslande med och ruvande över synden, har i det föregående framhållits.¹ De skrupulösa ha svårt att låta sig nöja med botsakramentets

¹ Se kap. I, s. 17 ff.!

absolution och draga i tvivelsmål sin egen uppriktighet och samvetsgrannhet under den avlagda bikten. Den kände bikt-fadern Charles de Condren skriver t. ex. till ett sådant bikt-barn: "Var allvarlig och enkel i bikten, och när den är gjord, tänk ej mera på, hur den är gjord."¹

Men det är säkerligen felaktigt att döma alla biktande, som vilja göra om eller utfylla sin bikt som sjukligt skrupulösa. Det förekommer också exempel på biktfäder, som genom sin praxis visa, att de haft sinne för att detta upprepande av bekännelsen hos många biktande motsvarar ett naturligt behov. Så lät Saint-Cyran de biktbarn, som hade särskilt svåra synder att bekänna, komma flera gånger till bikt, innan han gav dem absolution. Och detta gjorde han på deras egen begäran.² Saint-Cyran var en sträng biktfader, och det är tydligt, att de biktande inför honom hade starka intryck av sin egen ofullkomlighet. Han drev dem till en synnerligen detaljerad samvetsrannsakan. Inför kravet erforo penitenterna, att de behövde ytterligare avreagera sina skuldkänslor och klarare utreda sina minnen av synderna och hela sin själsliga situation. Även protestanten Blumhardt hade sinne för detta behov hos de biktande. Han lät ju syndarna som regel bikta tre gånger, innan han gav dem absolutionen. Vi ha tidigare tolkat detta Blumhardts arrangemang som ett medel för honom att inskräpa biktens allvar.³ Men man tar sannolikt ej fel, om man också ser det under den här angivna synpunkten som ett tecken på att Blumhardt insåg, att de biktande hade ett behov av att upprepa sin bekännelse för att ordentligt reda ut sina minnen och bli på det klara med sitt själstillstånd.

¹ *Bremond*, 3, s. 405, not 2.

² *Bremond*, 4, 144 ff.

³ Se kap. 3, s. 54 f.!

Ytterligare ett moment i objektiveringen av de skuldbelastade minnena bör här uppmärksammas i anslutning till Schmalhausens framställning. Denne talade om en dramatisk objektivering i analysen. Att objektiveringen verkligen kan ta sig högst dramatiska uttryck ha vi kunnat iakttaga i samband med redogörelsen för William Browns behandling av krigshysteri, varvid soldaterna fingo spela ut sina affekter, dramatisera de minnen av uppskakande stridserfarenheter, som voro anledningen till deras nervösa rubbningar. Så dramatisk blir naturligtvis objektiveringen endast i undantagsfall, men det förekommer mycket ofta en slags dramatisering under patientens berättelse i den meningen, att han ger en teatraliskt betonad framställning av sin egen roll i de händelser som givit upphov till hans emotionella minnen. Människan älskar att framställa sig själv, att spela en roll, säger Schmalhausen. Den sjuke har ett behov att spela ut sitt personliga drama som på en teaterscen. Schmalhausen menar tydligen, att det här är fråga om en naturlig drift, som tar sig sina självklara uttryck. Men denna drift kan också få för stor plats och komma att tjäna ett för starkt självhävdelsebegär. Självframställningen går då ut på en jagglorifiering, som kan tolkas som en den sjukes kompensation för en stark mindrevärdeskänsla.

Man kan iakttaga samma fenomen också i bikten, både en naturlig självframställning och en form av den, som står i jagglorifieringens tjänst. För att börja med det senare fallet, så är självframställningen där oftast ett uttryck för behovet att rentvå sig eller ursäktas sig själv genom att skylla på andra, på miljö och omständigheter, som blivit syndaren övermäktiga och som han menar, att han ej med bästa vilja i världen skulle kunnat besegra. François de Sales anför flera sådana orena motiv hos den biktande, vilka alla ha till syfte, att personen själv skall

framstå i gynnsam dager.¹ Den biktande kan, säger François de Sales, blanda in andras fel i sin bikt för att ursäkta sig. Eller han håller vackra tal för konfessorn, han berättar en fin historia för att bli ansedd och få biktfadern att tro, att han är väl uppläst. Eller han kan ge sig sken av en noggrann samvetsrannsakan men samtidigt dölja sina verkliga och grava fel där bakom. Med allt detta omger sig den biktande som med en slöja, ett camouflage, bakom vilket han själv vill vara intakt och osårbar, medan synderna bortförklaras såsom någonting egentligen honom ovidkommande. De förklaras ha sin grund i ett skeende, som han ej haft någon möjlighet att influera; själv har han intet ansvar för dem.

Sådana fall av självframställning träffa säkerligen alla biktfäder på. Eivind Berggrav anför exempel härpå i sin bok *Fångens själsliv*. Han talar om fångar, som gripas av en känslösam religiositet och tala vitt och brett om sin synd och därvid mobilisera uttryck för stor förkrosselse. Men säger prästen åt dem, att de verkligen äro sådana syndare som de ge sig ut för, reagera de emot prästens uppfattning och framhålla, att de visst inte äro sämre än andra. De sakna, säger Berggrav, sannfärdighet, de ha liksom ej något grepp på sig själva utan dölja sig bakom fromhetens sken. Hela deras religion och därmed deras syndabekännelse är falsk och tom. De vilja ej döma sig själva, som den allvarligt ångrande gör, utan söka sig blott till religionen för att där få ett samvetssövande och hugsvalande känslorus.²

¹ Se J. Viollet, *La confession*, Paris 1929, s. 136 f.

² E. Berggrav, *Fångens själsliv*, Uppsala 1929, s. 164 ff. Jfr s. 171. Berggrav säger (s. 165): "Det är något av det obehagligaste en fängelsepräst har med att göra, dessa fall då det flödar av religiöst ordsvammel och religiösa försäkringar, syndabekännelse och förtröstan på nåden, frälsalighet och kvasi-ödmjuk ynkedom." En utförlig skildring av ett säkerligen ganska typiskt fall av sådan osann religiositet och ånger från Mathilda Wredes erfarenhet, ges i *Evy Fogelberg*, Mathilda Wrede, Uppsala 1939, s. 279 ff. ("Maja").

Liknande erfarenheter omtalar också Arne Fjellbu i sitt arbete *Själavård*. Det är dels fråga om sådana personer, som direkt ursäktat sig själva och dels om sådana, som dölja sig bakom ett konventionellt talesätt. Beträffande den förra typen säger Fjellbu: "En annan dag stå vi inför en människa, som gärna vill tala med prästen, men icke om sin egen synd och skuld. Det är om andras liv, andras skuld hon vill tala. All synd och skuld ligger hos de andra."¹ Den andra typen kommer till prästen med fromma talesätt om sin synd liksom vissa personer i Berggravs fängelseklientel. De tala om synd i allmänhet utan att ange någon bestämd synd. Och typen är tydligen icke så ovanlig: "Från sitt arbete känna alla själasörjare många exempel på sådana människor, som pladdra om sin stora synd utan att mena något med det."²

Om vi när det gäller den förra typen ha att göra med en enkel form av självhävdelse, där personen framhäver sig själv på andras bekostnad, synes vi, när det gäller den senare, ha att räkna med ett försök att hävda sig själv som religiös person, att så att säga legitimera sig som troende genom att ikläda sig fromhetens yttre konventionella former. I båda fallen saknas äkta ånger och skuldmedvetande, och följaktligen kan ej heller någon allvarlig bikt komma till stånd. I stället för att genom sin bikt avslöja sitt verkliga jag dölja dessa personer sig genom att framställa ett fiktionsjag, som de vilja legitimera genom att också få biktfadern att tro på det.

Men det finns också en så att säga normal och legitim form av självframställning i bikten.³ Vi ha då att göra med en redogörelse för det egna jagets roll vid syndernas begående, som ej

¹ A. Fjellbu, *Själavård*, Uppsala 1934, s. 201.

² L. c.

³ Jfr *Tor Andræ*, *Psykoanalys och religion*, s. 64.

går ut på att ursäkta sig själv, utan som är ett uttryck för en naturlig drift att gestalta upplevelserna och det egna uppträdandet eller beteendet i sammanhanget. Att en sådan självframställning ofta kan göra sig gällande både i den psykoterapeutiska kuren och i den religiösa bikten, framgår ju redan därav, att man här liksom inbjuder den hjälpbehövande att spela en roll.¹ Han får uppleva, att man visar honom intresse, man befattar sig verkligen med hans problem och försöker hjälpa honom. Detta betyder, att han ryckes ut ur sin tidigare isolering och träder i gemenskap med en annan människa. Härvid inbjudes han att tala ut om det som trycker honom. Han får göra sig gällande, i det han upplever att hänsyn tas till honom som människa. Ett visst mått av självframställning kommer då till uttryck, i och med att han skildrar sina upplevelser. Han gör det ofta mångordigt, han vrider och vänder på sitt problem och gör upprepningar för att få det utrett från olika synpunkter både för sig själv och sin biktader. Det förefaller vara ganska vanligt både bland läkare och präster, att man ej har sinne för denna säkerligen viktiga faktor i bikten. Man synes vara alltför snar att döma en talför hjälpsökande som en lättsinnig "pratmakare". Man tar därför ofta kanske av missriktad ambition att hävda sin och ämbetets auk-

¹ Janet gör ett intressant påpekande, som har värde ur den här angivna synpunkten. Det gäller förklaringen av helbrägdagörelseundren samt de mirakulösa upplevelserna hos vissa religiösa personligheter (mystikerna). Han framhåller, att det här ofta är fråga om människor, som levt ett trist och händelsefattigt liv utan intressen och egentligt mål i isolering från andra. Då en sådan människa får framträda ur sin isolering, och man riktar blickarna på henne, intresserar sig för henne och förväntar, att hon skall ha den avsedda märkliga upplevelsen, då händer det, att detta också inträffar, just därför att det intresse, människan är föremål för, den roll, man låter henne spela, medför att hon också vill så att säga fylla rollen. En mobilisering av hennes djupaste krafter sker och undret inträffar. Se Janet, *La médecine psychologique*, s. 109 f.

toritet till orda i förtid.¹ Därmed kan man av bristande insikt i det psykologiska sammanhanget hindra en spontan framställning av den biktandes svårigheter, som skulle ha varit av utomordentlig, ja kanske avgörande betydelse för återställande av den splittrade och oroliga människans enhet och lugn. H. I. Schou understryker kraftigt denna synpunkt och säger: "De flesta, som mottaga en bikt, tala för tidigt. Att höra, höra och åter höra är poängen i all själavård också vid bikt och icke minst där. Unga läkare och präster taga för tidigt till orda. De gamla ibland också; jag måste själv dagligen öva mig i konsten att tiga. En tankegång avbryts därvid hos den skrifande, ett länge uttänkt och i nattliga timmar genomtänkt referat störes. Vi få icke tro, att det är våra ord, som ha betydelse. Själva bikten är en terapi. Det är en behandling att uttömma sitt inre för den man har tillit till. Kunde vi ändå blott lära oss detta och icke ständigt förlöpa oss."²

Såväl det här behandlade behovet att upprepa och ta om bekännelsen av redan biktade synder som denna självframställningsfaktor kunna ställas in i ett större sammanhang och ses i samband med den biktandes hela självverksamhet. Betydelsen av denna faktor i den biktandes situation har framhållits i kapitlet om biktmetoden. Likaså har dess värde starkt betonats av den psykiatriska sakkunskapen. Upprepningen och självframställningen höra samman med den mobilisering av själskrafterna, som den biktande företar för att nå fram till självkännedom och inre förvandling.

¹ Jfr vad som ovan sagts, s. 64 ff., om en slentrianmässig bikt på katolskt område.

² H. I. Schou, a. a., Kirke og Kultur, 1933, s. 586. Liknande synpunkter angivas av Tor Andræ, a. a., s. 66 f. Jfr ett inlägg av P. Leo, Zur Frage der Seelsorge, i Monatschrift für Pastoraltheologie, 1939, s. 143.

Resultatet av de affektbetonade minnenas objektivisering i den analytiska behandlingen skulle vara, att patienten nådde insikt i sina ödesdigra upplevelsers egentliga karaktär och betydelse, varigenom han skulle bli i stånd att verkligen lösa sina problem. Det kan då, som vi sett, inträffa, att han på egen hand utan läkarens särskilda inskridande kan återvinna sin själsliga balans och hälsa. Han har talat förstånd med sig själv, de förut oöverkomliga svårigheterna ha upplöst sig inför de argument, som han i sitt inre intellektuella arbete har kunnat mobilisera ur sin tidigare erfarenhet och de värderingsgrunder, han själv förfogar över. Han har därmed kunnat infoga dessa upplevelser i sitt personliga sammanhang, assimilationsprocessen har ägt rum och personlighetens enhet är återställd. I andra fall är förloppet icke så enkelt. Här måste läkaren inskrida och med användande av hela den personliga prestige, han lyckats förvärva hos sin patient, söka föra honom till att lösa sina problem på ett nytt och bättre sätt än förut. Läkaren kan då gå fram på olika vägar. Den enklaste metoden är, att han genom ett förnuftigt resonemang söker förmå patienten att inse proportionerna i sina tidigare upplevelser, för att denne skall kunna åstadkomma assimilationsprocessen. Detta kan lyckas i en del fall. Men mestadels måste ett allvarligt och många gånger långvarigt arbete på patientens omskolning sätta in. Det är detta arbete som i psykoanalysen kallas efteruppföstran. Och här anses i allmänhet och med rätta psykoanalysens kritiska punkt ligga. Det gäller för övrigt ej blott psykoanalysen utan all neurosbehandlande psykoterapi överhuvudtaget, att dess avgörande värde till sist ligger i terapeutens förmåga att åstadkomma denna omskolning eller förvandling, d. v. s. en revision eller ett uppbyggande av patientens sätt att värdera. Ty det blir i grunden oftast i dessa fall på den

moraliska uppfattningen som patientens problemlösning kommer att bero.

Resultatet av objektiveringen i bikten ter sig på liknande sätt. Även här leder den till insikt i de biktade syndernas natur. Det kan i en del fall förekomma, att biktfaderns strävan i likhet med psykiaterns måste gå ut på att få biktbarhet att inse sina förebarna synders proportioner. Men det stannar oftast ej härvid. Om idealet för en psykoterapeutisk behandling är, att denna leder till att patienten så snabbt som möjligt når en förnuftig insikt i de affektbetonade upplevelsernas proportioner, att således ett slags bortresonerande av komplexen kommer till stånd, så är detta i allmänhet icke fallet och kan av naturliga skäl icke bli det i bikten. Här driver den biktande själv fram en objektivering av sina synder och de drifter, som dessa botten i. Konsekvensen av denna fördjupade självkännedom blir den som under den biktandes självrannsakan hela tiden föresvävat honom, personlig förvandling, vilken uppleves under det religiösa objektets inflytande. Här företeer bikten vissa likheter med den mera komplicerade efteruppfostran i psykoterapien, som skall leda fram till nya värderingar.

Vi skola i det följande se först, hur bikten kan komma att tjäna en sådan insikt i syndernas egentliga proportioner, och sedan ta del av hur den fördjupade självkännedommen uppnås och tar sig uttryck i eller i samband med bikten.

Biktpraktiken visar, att det i en del fall kan synas befogat att söka få den biktande att inse sina synders egentliga karaktär, att genom ett förnuftigt resonemang söka påvisa deras rätta mått och betydelse. Detta gäller människor med ett oerhört känsligt samvete, vilka ha en benägenhet att förstora upp sin synd i orimlig grad. De katolska biktfaderna ha stor erfarenhet av skrupulösa personers bikt. Linus Bopp rekommenderar bikt-

fadern att i sådana fall söka skruva ned syndaängesten.¹ Bikt-fadern bör också, säger Bopp, noga uppmärksamma de omedvetna drivkrafter, som i allmänhet ligga under och driva fram dessa överdrivna lamentationer över en obetydlig förseelse. Här kan det vara fråga om neurotiker med depressioner och tvångstankar. I många fall är det personer, som känna sig absolut ovärdiga och förkastade utan att man kan finna någon svår synd hos dem. Detta har, menar Bopp, ofta sin grund i en mindrevärdeskänsla, vars omedvetna orsaker måste uppbyggas. Fjellbu talar om samma sak men menar i anslutning till Berggrav, att vi i en del sådana fall ha att göra med en religiöst motiverad ovärdighetskänsla, bottnande i människans känsla av ringhet, då hon står inför Gud, den helige och fullkomlige.² I dylika fall gäller det tydligen för biktfadern att söka ge tröst åt den tillintetgjorda människan genom att tala med henne om samme Guds nåd och barmhärtighet. Men ibland hjälpa ej sådana tröstegrunder, och biktfaderns klokhets bjuder honom då att, som Bopp rekommenderar, genom ett förnuftigt resonemang söka få den över alla gränser uppbyggade syndaren att inse sin föreburna synds proportioner.

I normala fall synes det emellertid vara vanligt, att prästen söker anlägga en helhetsbetraktelse på den bekända synden och påvisa dess sammanhang med hela personlighetens viljeriktning. Bekännelsen tjänar då till att fördjupa självkännedom.

¹ *L. Bopp*, a. a., s. 90 ff., se särskilt s. 94. Jfr *O. Schöllig*, a. a., s. 338—341, där praktiska anvisningar för biktfaderns behandling av de skrupulösa ges.

² *A. Fjellbu*, a. a., s. 203. Man kan, som också Fjellbu gör, här erinra om J. B. Pratts framställning av John Bunyan och David Brainerd, vilka tillbringade en kvalfull tid i känslor av sådan allmän bristfullhet och synd, där de periodvis kände sig fördömda och anfäktades av svåra tvångstankar, innan de fingo uppleva "nådens genombrott". J. B. Pratt, *The religious consciousness*, s. 140—147. Jfr vår framställning s. 279!

Liksom patienten i den psykoanalytiska kuren genom att erinra sig, återberätta och objektivera sina förträngda minnen skall föras till insikt i de drifter, som regera honom och äro de djupare liggande orsakerna till sjukdomssymtomen, så föres här den biktande till ordentlig och klar kunskap om sin begångna synd men därmed också till insikt om de djupare krafter i hans natur, som ta sig uttryck i de enskilda synderna.

Den katolska läran om synden och dess praktiska tillämpning i botsakramentet kritiseras från evangeliskt håll för atomisering av synden, en alltför stark betoning av de enskilda synderna på bekostnad av den evangeliska helhetsuppfattningen. Men de bästa katolska biktfaderna sträva dock liksom de evangeliska att bakom de enskilda synderna se till deras på djupet i det mänskliga driftlivet liggande orsaker. Bopp t. ex. är angelägen att framhålla detta. Den enskilde prövas efter dekalogen och kyrkans fem bud. Och härtill sluter sig prövningen efter de sju s. k. huvudsynderna. I ljuset av den senare analysen avslöjas de mera förborgade drifter, som leda till synd. "Det är faktiskt icke svårt att i en sju-huvudsynds-betraktelses nät infånga alla rörelser och riktningar i det mångsidiga mänskliga strävandet och att där underkasta dem en religiöst-sedlig bedömning."¹ Och bakom alla dessa olika impulser, tankar och känslor ligger, säger Bopp, människans egenkärlek. Som utslag av denna drift betraktas till sist alla synder.

Samma synpunkter möta hos en annan katolsk författare, Jean Viollet. Han framhåller biktens värde för människans självkänedom. "Sett från blott naturlig och mänsklig synpunkt, är bikten värdefull i den meningen, att den kan hjälpa syndaren att bättre känna sina fel och att giva honom ett till-

¹ L. Bopp, a. a., s. 73.

skott av kraft, så att han kan bättra och ändra sig.”¹ Viollet propagerar kraftigt för ofta upprepad bikt med motivering, att man blott därigenom kan få verklig självkännedom, d. v. s. förmåga att upptäcka de mörka tendenser, som regera under själens yta. ”De kristna, som bikta för sällan, se blott vagt och dimlikt de mångfaldiga bristerna i sitt moraliska liv; de leva på något sätt på själens yta och äro oförmögna att upptäcka det ondas rötter, egoismens och högmodets tendenser på djupet.”² För Viollet liksom för många andra biktapologeter är det icke blott så, att egenkärleken eller högmodet avslöjas i bikten som den djupaste grunden till all synd, utan man förklarar även motståndet mot bikten såsom grundat i samma egenkärlek.³ Människorna äro för rädda om sitt eget värde, de vilja ej avslöja sin verkliga natur inför en annan människa och på så sätt förödmjuka sig. Därav deras motstånd mot bikt. Men denna har just sitt stora värde, mena Viollet och andra, däri att den besegrar människans högmod och driver henne till ödmjuk självuppgörelse och sinnesändring.

Hävdas således principiellt helhetsuppfattningen av synden också på katolskt håll, kan man väl ändå ej komma ifrån, att det i den vanliga praxis, som tillämpas i biktstolarna ofta är fråga om en atomisering. Det gäller ju för biktfadern att noga undersöka varje grövre synd med alla dess olika omständigheter, för att han som kyrkans befullmäktigade domare skall kunna döma varje förbrytelse och utmäta den tillbörliga straffsatsen i form av botgöring. Men går biktfadern tillräckligt på djupet, kan han också i den ordinära, ofta upprepade bikten få fram helhetssynen på biktarnets synder. Den biktande dri-

¹ *J. Viollet*, a. a., s. 106.

² *Ib.*, s. 120.

³ Jfr liknande argument från oxfordgruppens håll, anført kap. 1, s. 34 f.

ver, om han verkligen tar bikten på allvar, själv fram denna helhetssyn. Det är detta som den djupa ångern skall syfta till. Den skall framkalla "hjärtats förkrosselse", vilket ej kan betyda något annat än att människan vinner insikt i och med sorg upplever sin egen syndiga natur. Vid den katolska generalbikten, som skall vara en uppgörelse med hela det föregående livets synder och onda tendenser, bör denna helhetssyn framträda särskilt klart. Man framlägger icke blott de enskilda synderna objektivt utan man vinner samtidigt också insikt i den egna personligheten med dess tendenser och drifter. Här kommer, som Ernst Jahn kallar det, en hela "jagets objektivisering" till stånd.¹ Jahn anser, att värdet med den psykoanalytiska behandlingen är, att jaget får upplevas som ett objekt, "att det i sig själv fångade jaget kommer på avstånd från sig själv".² Människan söker sig ett du (analytikern) och uppnår självobjektiveringen i relation till detta du. Samma sak händer före eller under bikten, då botgöraren i självrannsakan och inför biktfadern "gör upp räkningen med sig själv" och upplever sin naturs bristfullhet.

Johannes Jørgensen berättar t. ex. om, hur han förberedde sin första bikt.³ Han går igenom sitt tidigare liv med ledning av gamla brev, vilka alla för honom te sig som hörande till en främling, som han skall ta farväl av. Men han måste se honom ordentligt framför sig först, han måste ha gestalt och liv, för att hans egenskaper skola stå klara för honom. Han ser sig själv i sitt gamla liv som "en monoman egoist, som löser sig från alla hänsyn — en dålig, en oduglig person — nichtsnützig, nichtswürdig". Och han tillfogar: "Först nu ser jag mig själv.

¹ E. Jahn, a. a., s. 48 f.

² Ib., s. 49.

³ J. Jørgensen, Mit Livs Legende, 4, s. 71 f.

Den gången trodde jag mig alltid ha rätt. Nu ser jag min orätt, min fulhet, min låghet.”¹ Liknande upplevelser av egen brist och ovärdighet blir ofta resultatet av det noggranna och oförbehållsamma efterforskandet av de enskilda synderna. Och i allmänhet åtföljes det allvarliga syndmedvetandet överhuvud av sådana känslor. Detta kunna vi konstatera med ledning av de uttryck för förkrosselse och nedstämdhet inför bikten, som vi tidigare tagit del av.² Från protestantiskt håll hämta vi ett säkerligen ganska typiskt exempel på hur det egna jaget på samma sätt objektivieras, liksom ställs på avstånd och blir föremål för kritiska omdömen under själva biktakten. Exemplet kommer från oxfordgrupprörelsen. En gruppmedlem berättar om sin första bikt: ”Jag delgav en vän allt, som tryckte mig, jag visade honom mina svagaste sidor, och han gjorde likadant. Och medan jag berättade, vad som tyngde mig, gick det upp för mig med ens, vilken värdelös varelse jag egentligen var, huru jag värderat mig själv alltför högt, älskat mig själv. — Jag berättade och berättade, tills det verkligen inte fanns någonting mera, som han inte visste och — jag blev fri.”³

Jagets objektivering är en förutsättning för den riktiga självkännedom. Och denna är i sin tur förutsättningen för att den splittrade själen skall enas genom att man når herravälde över de splittrande tendenserna.

Under och genom bikten kommer en assimilation till stand, en reassociation, av det förut dissocierade själslivet. Man synes med fördel här kunna ansluta till psykiatriens teorier på denna punkt. Liksom vissa neurotiker ha förlorat möjligheten att sam-

¹ Ib., s. 71 f.

² Se i det föregående särskilt kap. 1 och 8!

³ Omvändelser genom oxfordrörelsen, s. 79.

manhålla sina upplevelser, därför att en del av dem varit alltför affektbetonade och oförenliga med deras normala liv, så har ej heller den samvetsbetonade människan, som framträder i bikten, kunnat behärska eller komma över alla sina upplevelser i det förflutna. Hon har burit på skuldkänsla för vissa av sina handlingar, eller hon har känt sig allmänt oduglig och ovärdig. Hos många framträda dessa känslor som en nervös oro, vilket gör att biktfadern ofta kan ha svårt att draga gränsen mellan dem som så att säga ha en normal skuldkänsla och dem som skulle behöva läkarvård. Redan den "normala" samvetsförebåelsen skapar ofta en oro och en otillfredsställdhet, som icke lägger sig, förrän synden är bekänd. Det som sker under be-kännelsen är således, att de skuldbelastade minnena, som hållits nere eller trängts undan från det dagliga normala medvetandet eller som på grund av sin känslobetoning varit outredda, få komma fram ordentligt i medvetandet, där de avkläddas sin känslobelastning, avreageras, och utredas, varefter de bli möjliga att förena med det själsliga sammanhanget. Och det är bakom och under de enskilda synderna som deras orsaker tendenser och drifter i människans natur, som dragas fram i det fulla medvetandets ljus och därmed bli möjliga att behärska.

En fråga som återstår att besvara blir då den: Vad är det för faktor i bikten, som gör att den biktande kan förverkliga denna nya möjlighet att skapa och vidmakthålla enheten mellan de stridande krafterna och att verkligen avlägsna de oroande minnena av enskilda synder, att med andra ord åstadkomma den psykiska assimilationen? Vi kunna här återigen kasta en blick på psykiatrien och en liknande frågeställning, som där uppkommer. Vi sågo, hur Freud förebråddes för att han blott tillgodosåg avreaktionen och medvetandegörandet av de farliga minnena och för att han ansåg, att den psykiska

enheten och hälsan kunde återställas genom dessa funktioner enbart. Kronfeld t. ex. framhöll det otillräckliga häri och påpekade, att läkaren måste aktivt påverka patienten, meddela honom nya synpunkter på hans problem, nya värden, med ett ord på nytt uppfostra honom. Och många framstående psykiatrer, som utgått från den psykoanalytiska skolan, ha just kompletterat Freuds system med olika program för efteruppfostran.

I den kristna bikten sker verkligen ett sådant värdemeddelande, vilket ger den dess särprägel, och det blir ytterst detta som gör, att den biktande känner sig bli i stånd till att åvägbringa den själsliga enheten. Detta värde är det religiösa objektet, den gudomliga viljan med allt vad den representerar i den biktandes ögon. Och det uppleves som närvarande icke blott i själva biktakten utan också före den. Det är en makt, som är närvarande för syndaren, redan då han ångrar sig och fattar beslutet att biktas, det är i dess ljus han företar sin samvetsrannsakan, sin självobjektivering, och det är den, han i syndaförlåtelsen och absolutionen känner sig få del av. Målet för bikten är ju i de flesta fall att uppnå syndernas förlåtelse, att uppleva den och få visshet om den, vilket senare bland annat visar sig i det på en del håll framträdande kravet att få höra en formlig absolution uttalas av en auktoritativ andlig ledare.¹ I och med att den biktande fått erfara syndaförlåtelsen eller fått den sig tillförsäkrad genom en absolution i någon form, känner han sig också i normala fall lättad från syndens tryck. Det störande och oroande minnet har förlorat sin möjlighet att vålla samvetsagg och kan därmed inordnas i erfarenhetens sammanhang för att där likt andra neutrala erfarenheter kanske så småningom glömmas.

¹ Se i det föregående, kap. 1!

Men upplevelsen av syndaförlåtelsen i bikten innebär något mera än utplånandet av de enskilda i bikten bekända synderna. Dess förutsättning hos den biktande är, att han medvetet beslutat att ställa sitt liv under den gudomliga viljans välde. Han har företagit en sinnesändring eller omvändelse, och mottagandet av syndernas förlåtelse kan sägas vara tecknet eller beviset på denna sinnesändring. Biktens förhållande till omvändelsen kommer senare att bli föremål för särskild behandling, må vi blott här taga fasta på, att den allvarligt fattade bikten verkligen är ett led i omvändelsen, att den kan betraktas som själva bekräftelsen på eller slutstenen i omvändelseprocessen. I och med att den biktande sålunda ställer sig under den gudomliga viljan, upplever han ett värde, med vars hjälp han känner sig kunna behärska de till synd drivande krafterna, vilkas existens och natur han blivit klart medveten om genom den självkännedom, han vunnit under samvetsrannsakan och bikten. Det blir således den religiösa faktorn i bikten, som ger kraften till att skapa och vidmakthålla sammanhanget och enheten mellan personlighetens stridande krafter eller att verkligen åvägabringa motsvarigheten till psykiatriens assimilation.

Vi uppställde tidigare som en grundfråga för vår undersökning: Hur skall lättnadskänslan efter avlagd bikt förklaras? Vi sågo i förra kapitlet, hur svaret till en del kan sökas i den affektiva avlastningen under bikten. Det är emellertid tydligt, att denna lättnadskänsla också bör ses i ljuset av vad vi i detta kapitel behandlat. Objektiveringen av de skuldbelastade minnena skänker insikt i deras rätta natur och sammanhang. Det man får ordentligt utrett och klarlagt för sig fortsätter icke att oroa som förut. Man har fått en klar bild av det och kan nu med större möjlighet till framgång bekämpa det, än när

det endast var ett dunkelt och diffust oroselement. Man har också vunnit insikt i den egna naturen och vet, vilka krafter, man har att göra med, vilka tendenser och böjelser som skola besegras. Redan den så vunna klarheten över det själsliga tillståndet bör ju vara ägnad att skapa ett visst lugn, en viss tillförsikt, som kan spåras som ett inslag i lättnadskänslan efter bikten. Men insikten enbart hjälper icke. Själva uppnåendet av denna insikt sker ju under intrycket av den gudomliga viljan och under förutsättning av omvändelsebeslutet. Det blir till sist den religiösa faktorn, upplevelsen av och vissheten om syndaförlåtelsen, som till väsentlig del förklarar lättnadskänslan, detta i all synnerhet som bikten kommer att beteckna själva sanktionen på en omvändelseprocess. Den uppleves då som slutet på en period av strider mellan personens olika tendenser, varav följer, att den gärna efterlämnar en stark känsla av sinnesfrid, ro och lättnad.

Kapitel 10

DET PERSONLIGA INFLYTANDETS ROLL INOM PSYKOTERAPI OCH BIKT

I de båda föregående kapitlen ha vi tagit sikte på de psykologiska faktorer, som äro i verksamhet hos patienten i vissa psykoterapeutiska behandlingsmetoder och ansett oss kunna konstatera liknande processer i bikten. Härvid har gång på gång den roll, som läkaren respektive biktfadern intar, framskymtat. När det gällde assimilationen av de avkluvna erfarenhetsfakta och den därunder försiggående lösningen av en tidigare sjukdomsalstrande konflikt, är läkarens person och verksamhet avgörande för processens framgång. Vi sågo närmast, hur t. ex. Schmalhausen energiskt betonade detta och framhöll, att läkaren under behandlingen meddelar nya synpunkter och nya värden till sin patient, ja att han helt och hållet förvandlar honom och därmed gör honom skickad att verkligen lösa den ödesdigra konflikt han gått och burit på. C. G. Jung framhäver starkt denna läkarens dominerande roll och säger på tal om biläggandet av de traumatiska minnena: "Den återupplevda erfarenheten av det traumatiska ögonblicket kan upphäva den neurotiska dissociationen, endast om patientens medvetna personlighet på nytt har blivit så styrkt genom förhållandet till läkaren, att han (patienten) är medvetet i stånd till

att än en gång ställa komplexet, som har blivit autonomt, under viljans kontroll.”¹ Likheten med biktfaderns relation till biktbarnet är påfallande. Vi ha därför anledning vänta, att den förklaring, som psykiatrien och psykologien ha att ge till uppkomsten av förtroendeförhållandet läkare-patient och till den verkan, som denna relation har på patienten, också skall kunna ha värde för vår undersökning av de psykologiska faktorerna i biktakten.

Förklaringen till förtroendeförhållandets uppkomst och verkan ligger innesluten i själva beskrivningen av dess förutsättningar. Den efterföljande deskriptionen vill söka visa, hur likartade dessa förutsättningar äro inom psykoterapien och bikten.

Förtroendeförhållandet mellan patient och läkare är av grundläggande betydelse för psykoterapien. Vi sågo det av Jungs nyss citerade uttalande. Och detta gäller ej blott vid den psykoanalytiska behandlingen utan för all terapi. Gadelius säger: ”Ett obegränsat förtroende för den person, som i en eller annan form, avsiktligt eller oavsiktligt, utövar psykoterapeutisk verksamhet är alltså villkoret för ett gynnsamt resultat.”² För att förtroendeförhållandet skall uppstå måste vissa förutsättningar vara uppfyllda såväl på patientens sida som på läkarens.

För att patienten skall vara möjlig att påverka, måste han själv *vilja* bli påverkad, med andra ord han måste ha en vilja till hälsa. Denna är läkarens bästa bundsförvant vid behandlingen. Av viljan till hälsa kommer patientens medverkan i kuren, hans villighet att ta emot den föreskrivna behandlingen

¹ C. G. Jung, The question of the therapeutic value of "abreaction", The british journal of psychology, Medical section, oktobernumret 1921, s. 16. De anförda raderna äro kursiverade av Jung.

² B. Gadelius, Tro och helbräddagörelse, s. 9.

och att med förtroende omfatta läkaren. Denna förtroendeskapande faktor hos patienten motsvaras i biktsituationen av den biktandes behov att komma bort från den tryckande skuldbördan, hans bikt- och absolutionsbehov. Och liksom den biktande ej vänder sig till vem som helst med sin bikt utan till den officiellt erkända auktoriteten eller en annan förtroendeingivande person i sin omgivning, så vänder sig den sjuke gärna till den auktoritative läkaren. Även här komma auktoritetsbehovet och behovet av ledning till synes. Ett fall från H. I. Schous praktik må åskådliggöra detta.¹ Schou berättar, att en kvinna kom resande till honom långväga ifrån och klagade över huvudvärk. Schou undersökte patienten men kunde ej finna, att hon led av något organiskt betingat nervlidande. "Under loppet av en timmes tid talade patienten ut om hela sitt liv och sina mest privata förhållanden." Därefter avbröts besöket hos läkaren utan att denne företagit sig någonting. Men för patientens del hade ändå besöket åsyftat resultat. Kvinnan skrev nämligen, då hon kommit hem igen, ett brev till Schou och tackade för den utmärkta "behandlingen". Och Schou tillfogar, att han inte kan erinra sig ha sagt "ett förnuftigt ord under bikten, mycket mindre givit henne ett recept".

Detta fall, som ju är ett utmärkt exempel på blotta omtalandets helande verkan på grund av den känsloladdning och assimilation, som där ägt rum, tas av Schou som bevis för att den biktande helst vänder sig till en okänd person med sin bikt. Det torde väl snarare vara tvärtom så att det är ett bevis på vad en känd läkarauktoritet kan betyda för en splittrad och rådvill människa. Ty denna kvinna uppsökte ej vem som helst för att få lägga fram sin bikt, hon gick till

¹ H. I. Schou, a. a., Kirke og Kultur, 1933, s. 580.

den kände överläkaren för det stora danska sinnessjukhuset "Filadelfia", H. I. Schou. Hos denne högt ansedde läkare väntade hon hjälp. Hans roll var helt passiv under hennes bikt, men kvinnan tycktes ej behöva mer än att få tala ut om sina bekymmer och få dem avreagerade och utredda genom ett förnuftigt resonemang inför den auktoritativa personen, som tydligen tvingade henne till allvar och reda genom sin blotta närvaro.

Patienten kräver en auktoritet, som har förutsättningar att hjälpa honom, och han väntar att finna den hos den läkare, han söker upp. Ernst Kretschmer säger härom: "Vi se att läkaren icke själv kan avgöra, om han vill bedriva psykoterapi eller ej, ty på grund av ett katathymt (affektivt) tvång väntar sig och erhåller hela världen psykoterapi av läkaren. Han verkar som psykoterapeut inte för att han utan för att hans klientel önskar det. Han utövar en intensiv psykisk påverkan på sina patienter —."¹ Och patienten är ofta i hög grad angelägen att se till att läkarens auktoritet hålles vid makt. Helst ser den sjuke, att den ytterligare stärkes. Det är ju ett allbekant faktum, hur folkmeningen gärna förstorar upp en framgångsrik läkares behandlingsresultat. Patienten lyssnar gärna till berättelser om läkarens underbara prestationer och bidrar om möjligt med liknande berättelser. Det är, som om han därmed ville försäkra sig själv om, att läkaren verkligen kan hjälpa honom. Den starka viljan till hälsa intensifierar auktoritetsbehovet och förstärker auktoriteten själv. Häri ligger mycket av förklaringen till läkningen i det av Schou anförda och liknande fall.²

¹ E. Kretschmer, a. a., s. 253.

² Jfr Kretschmer, a. a., s. 255: "I medicinska och religiösa institut, som omgivas av ett starkt suggestivt rykte, kan ibland blotta inträdandet i byggnaden vara tillräckligt för att patienten skall bli frisk."

Läkaren, som är väl medveten om vad patientens förtroende betyder för behandlingens framgång, är å sin sida angelägen att vidmakthålla den auktoritet, varmed han är beklädd i sina patienters ögon. Vi kunna här iakttaga liknande medvetna åtgärder från läkaren som dem vi sett vissa biktfräder vidta för att hävda sin auktoritet. Läkaren har liksom prästen sin utbildning och ställning som läkare att falla tillbaka på. Han kan hävda sig genom ett bestämt och förtroendeingivande uppträdande. Hans ordinationer ge intrycket av att han funnit sjukdomens orsak och medlet till dess botande. Han undviker i det längsta att inge patienten den föreställningen, att han är maktlös inför sjukdomen. Då har han ej längre auktoritet i den sjukes ögon, förtroendet är borta och därmed läkarens bästa bundsförvant i kampen mot sjukdomen. Kretschmer rekommenderar läkaren, att han för att undvika detta ödesdigra läge skall tillgripa ett pia fraus och företaga sig något även i de fall, som synas honom hopplösa, för att patienten ändå skall få ett intryck av att det göres något för honom. Hans förtroende för läkaren måste i det längsta bibehållas.¹

Sigmund Freud hade, som den geniale psykolog han var, sinne för läkarauktoritetens betydelse, och han hävdade den medvetet gentemot sina patienter. Han anför själv ett intressant exempel på, hur han kunde bibringa en vanvördig patient tillbörlig respekt, låt vara att det vanvördiga uppförandet i detta fall var omedvetet; det avslöjade i alla fall för den skarpe analytikerns tränade blick vad som djupast rörde sig

¹ Ib., s. 252 f.: "En god del av alla ordinationer och dietföreskrifter måste läkaren använda endast för att inge en känsla av aktivitet gentemot ödets makt, för att komma ur den förlamande vanmaktskänslan, för att köpa en liten vinstchans i ett osäkert spel, för att genom att åter och åter ändra behandling inge en känsla av att ännu inte vara besegrad."

i patientens sinne. Freud berättar¹, att han mellan sitt mottagningsrum och väntrum hade dubbeldörrar vilka av lätt insedda skäl voro ljudisolerade. När han nu kallar in en patient från väntrummet, stänger denne vanligtvis dörrarna ordentligt efter sig, om det finns flera besökare i väntrummet. Men om detta är tomt, då patienten kommer och han lämnar det tomt efter sig, då han går in till läkaren, kan det hända, att han ej stänger dörrarna. Han får då en skarp uppmaning av Freud att gå tillbaka och göra detta, ty, säger Freud, "den som uppför sig så han hör till pöbeln och förtjänar att bli ovänligt mottagen". För lekmannen förefaller detta omdöme vara i hög grad överdrivet. Men Freud, som ser djupare än vanliga människor i de drivkrafter, som ligga under det mänskliga beteendet, menar att omdömet är väl motiverat. Ty slarvet med dörrarna avslöjar för honom enligt "vardagslivets psykopatologi",² att patienten ringaktar eller ställer sig skeptisk både till läkaren och den kur, han skall underkasta sig. Patienten är av den sorten, som gärna vill bli imponerad och bländad av yttre ting, resonerar Freud. Han har kanske per telefon låtit fråga, när han kunde få företräde. Han har tänkt sig ett till trängsel fyllt väntrum hos den berömde läkaren men inträder i stället i ett tomt och enkelt möblerat rum. Han blir högst förvånad och indignerad, han skall verkligen låta läkaren umgälla, att denne ingivit honom sådan respekt utan att egentligen ha fog för det. Och så går han in i mottagningsrummet utan att stänga dörrarna efter sig, ingalunda medveten om att detta slarv är betingat av hans nyss påkomna

¹ S. Freud, Vorlesungen, s. 252 f.

² Titeln på det arbete, där Freud framlägger sina studier i bland annat felsägningarnas, felläsningarnas och överhuvud felhandlingarnas psykologi är Zur Psychopathologie des Alltagslebens, svensk översättning: Till vardagslivets psykopatologi, Sthlm 1924.

förargelse och minskade respekt. Men Freud förstår sammanhanget och ger honom en reprimand. Ty om patienten ej finge denna tillrättavisning att stänga dörrarna efter sig "skulle han också under samtalet uppföra sig ouppfostrat och respektlöst". Det gäller alltså även för den psykoanalytiske läkaren att skapa och vidmakthålla respekten och aktningen för sin person hos patienten, även om han senare under kuren kan komma i ett förhållande till denne som synes utplåna avståndet mellan dem.

Vi ha således sett, att läkarens auktoritet i psykiatrien tillmättes stor betydelse. Och detta beror liksom när det gällde bikten på insikten om det värde som förtroendeförhållandet har för behandlingens respektive biktens resultat. Men förtroendet baserar sig ju på förhållandet mellan personer. Läkarauktoriteten får därför ej fattas på ett opersonligt sätt. Även här framträder det personliga momentet klart. Man kan tydligt se det av exempel, som anföras av Breuer och Janet. Breuers patient Anna O. vägrade helt enkelt att berätta sina hallucinationer, med andra ord använda den "talking cure", som hade sådan underbar effekt på hennes tillstånd, för någon annan än Breuer, och detta fastän hon hade en annan läkare i sin närhet, som hon uppskattade.¹ Janet betraktar detta det personliga inflytandets roll, då det gäller suggestionsterapi, som ett mycket vanligt och välkänt fenomen och anför som exempel en patient, som led av periodiskt återkommande kontrakturer.² Patienten, en kvinna, kunde återställas helt genom enkel suggestion. Men denna hade ingen eller blott obetydlig effekt, om ej Janet själv utförde den. Patienten brukade behandlas

¹ *Breuer-Freud*, a. a., s. 24. Breuer berättar, att han hade varit borta på en semesterresa under flera veckor och vid sin hemkomst funnit sin patient mycket sämre, emedan hon ej för någon förmått sig att omtala de hallucinationer, hon haft i sitt skymningstillstånd.

² *Janet*, *Les médications psychologiques*, 3, s. 394 f.

av honom och då en annan kunnig person, som var fullt insatt i Janet's förfaringssätt i detta speciella fall, skulle ersätta honom vid behandlingen, uteblev resultatet trots de mest energiska försök och trots att patienten, då Janet ej var anträffbar, själv bett, att någon annan skulle behandla henne.

Det personliga spelar således en avgörande roll redan i den form av enkel suggestionsterapi, som Janet här anför. Och detta moment bör naturligtvis tillskrivas än större betydelse, då det är fråga om patienter, som inför läkaren framlägga sina djupa personliga konflikter. Det förefaller också, som det rådde en tämligen enhällig uppfattning bland psykiatrerna om, att det väsentliga för terapin är läkarens personlighet. Han måste kunna inge patienten förtroende och skapa en för läkedom, den splittrade personlighetens helande, gynnsam rapport mellan sig själv och patienten.

Arthur Kronfeld, som ingående undersökt förutsättningarna för läkarens gynnsamma påverkan på patienten vid psykoterapeutisk behandling, framhåller, att mycket beror på den nimbus, läkaren har, därför att man tillskriver honom särskilda kunskaper och möjligheter att hjälpa.¹ Men det är ej nog med detta. Framför allt avhänger hans inflytande av, att den sjuke får intrycket, att läkaren med "hela sin nimbus" verkligen intresserar sig för honom som person och hans problem. Även när läkaren tar del av den mängd oväsentliga detaljer, som den sjuke ofta kommer med i sina berättelser, måste han, säger Kronfeld, kunna inge patienten känslan, att han har ett djupt intresse för dennes person.

Psykiatern Karl Birnbaum ansluter sig till Kronfelds synpunkter och framhåller bland annat som speciellt viktiga förutsättningar hos läkaren hans förmåga av "Einfühlung" i den

¹ A. Kronfeld, a. a., s. 135.

sjukets läge och problem och hans "mänskliga hängivenhet" för den lidande. Han skall framstå som "den medkännande, förståelsefulla, hjälpberedda och därmed överlägsne rådgivaren".¹

Många liknande uttalanden, som betona vikten av läkarens personlighet för behandlingens framgång, kunna anföras. Hans Prinzhorn säger: "Psykoterapiens huvudproblem är terapeuten."² Och en annan psykiater, Paul Plaut, framhåller, att psykiatrien behöver en enda princip, och det är läkarens personlighet, "som mer eller mindre snabbt fattar och griper tag i den sjukets personlighet och på så sätt rättar till denna".³ Metoderna komma i andra hand. Beträffande dem bör psykiatern kritiskt döma och ej försvärja sig åt en enda. Det gäller att anpassa dem efter det individuella fall, man har att göra med.⁴ Janet betonar likaså starkt vikten av den personliga behandlingen. En betydelsefull förutsättning för att patienten skall kunna påverkas är, att han skall "känna sig förstådd" av läkaren. Ständigt möter Janet detta uttryck från sina patienter. De uttala sin glädje över att äntligen ha mött någon som förstår dem och deltar med dem i deras svagheter. För att uppnå detta för terapien gynnsamma läge måste läkaren rätta

¹ Karl Birnbaum, Die psychischen Heilmethoden, Leipzig 1927, s. 23.

² Se recensionen av Prinzhorns arbete Psychotherapie i Zeitschrift für angewandte Psychologie, 1930, band 35, s. 542.

³ I en recension i Zeitschrift für angewandte Psychologie 1930, band 37, s. 520: "Verf. hat recht, dass wir eines *einzigsten* psychotherapeutischen Prinzips bedürfen — wir selber sehen es in der *Persönlichkeit* des Arztes, der mehr oder minder schnell die seines Kranken erfasst, packt und so korrigiert."

⁴ Se t. ex. Bror Gadelius, Tro och helbräddagörelse, s. 4, om de olika skolorna och metoderna: "*ingen och alla ha rätt*. Skall terapien kunna hålla sig på vetenskaplig mark måste förutfattade åsikter undvikas och varje fall betraktas strängt individuellt." E. Kretschmer framhåller att han i sin praktik begagnar alla bevisligen brukbara metoder (a. a., s. 284; jfr i denna avhandling kap. 7, s. 156, not 2).

sin behandling efter den patient, han har att göra med, och ej angripa varje fall med en vanemässig metod, som är lika för alla. Janet riktar följande råd till psykoterapeuten: Om Ni vill uppnå att patienten "anpassar sig efter Er person, så börja med att anpassa Er själv efter hans person".¹

Trots den ensidighet i metod, som psykoanalysen uppvisar, synes ändå där personlighetens och förtroendeförhållandets betydelse vara väl tillgodosedda. Rapporten mellan läkare och patient är ju den nödvändiga förutsättningen för att denna terapi skall lyckas. Terapeuten visar det livligaste intresse för patientens personliga förhållanden, då han här söker roten till sjukdomen, och patienten svarar med att efter längre eller kortare behandlingstid på läkaren överföra sin libido, sin kärleksdrift. Detta är fallet vid den positiva överföringen. Genom den är det intimaste förtroendeförhållande skapat. Själva behandlingsmetoden är av mycket stor vikt för uppkomsten av denna intima relation. Som en ledande synpunkt för den psykoanalytiske läkarens förhållningssätt gentemot patienten kunde man ange samma paroll som den François de Sales ger för biktfadern: gör Er älskad. Ty endast om den positiva överföringen, som innesluter förälskelse eller förbehållslös beundran och vördnad från patientens sida, kommer till stånd, kan patientens motstånd hävas och metoden vinna resultat. Det är tämligen klart, att själva den psykoanalytiska metoden är synnerligen gynnsam för åstadkommande av sådana känslor hos patienten. För att förklara detta behöver man knappast tillgripa teorien om transponering av libidon från ett objekt i det förflutna till läkaren. Det räcker med att påpeka, att den långvariga behandlingen, som ofta sträcker sig över månader och år, med dess ständiga ventilerung av patientens intimaste hem-

¹ P. Janet, a. a., 3, s. 430.

ligheter måste skapa en känsla av förtrolig gemenskap mellan patient och läkare.Psykoanalysens kritiker ha i detta förhållande funnit en tacksam angreppspunkt. De resonera ungefär på följande sätt:Psykoanalytikerna anse, att deras teorier bekräftas av de avslöjanden, patienterna göra under behandlingen. Drömmarnas och felhandlingarnas symbolspråk och den fria associationens flöde och särskilt avbrotten i detta ge klara belägg för den psykoanalytiska utgångspunktens riktighet. Med sådana påståenden göra sig psykoanalytikerna skyldiga till ett farligt fel, säga kritikerna. De ha ju i själva verket förutsatt det de skulle bevisa. Att patienterna leverera ett så gott bevismaterial beror på, att de stått under läkarnas inflytande. Dessa ha talat om mer eller mindre direkt, vad de ville ha fram under analysen. Och de ha också genom sitt suggestiva inflytande lockat fram ett vackert material, som låter väl tolka sig efter deras teorier!¹ Mot denna nära till hands liggande kritik värja sig psykoanalytikerna gärna med att betona, att det aldrig kan bli fråga om att bibringa patienten en sådan tolkning av symtomen utifrån, han måste själv finna den, han måste själv se sambanden mellan symtomen och komplexet, för att kuren skall ha någon framgång. Men hur skall detta egentligen gå till? Patienten kan knappast prestera den önskade tolkningen "aus der Tiefe seines Bewusstseins". Läkarens inflytande är naturligtvis här ofrånkomligt. Han måste ange, i vilken riktning, han vill, att tydningen skall gå. Betecknande är Freuds uttalande om, när detta skall meddelas patienten: "icke förrän

¹ Anmärkningen att psykoanalysen gör sig skyldig till denna petitio principii är grundläggande för den kritik, som presterats av sådana forskare som Rudolf Allers (Über Psychoanalyse i Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten, 16, Berlin 1922), Oswald Bumke (Die Psychoanalyse, Berlin 1931) och Bror Gadelius (Tro och helbräddagörelse, särskilt kap. 5).

en fruktbar överföring, en riktig rapport, har skapats hos patienten".¹ Därmed är förutsättningen skapad för ett motståndslöst anammande av läkarens idéer. Freud menar, att patientens nya insikt och den beredvillighet, varmed denne ger sig de psykoanalytiska tolkningarna i våld, beror på en inre förvandling hos den sjuke, en förvandling, som är begynnelsen till hälsans återställande. Denna personlighetens omdaning äger således rum endast tack vare läkarens ingripande.

Det synes, som om den kritik av psykoanalysen, som här återgivits, träffar sitt föremål med ett farligt hugg, som försvararna ha svårt att värja sig för.² Den har tagits med i detta

¹ Anförts efter *B. Gadelius*, a. a., s. 190. Jfr Freuds ord, anförda i det föregående, s. 138, om patientens beredvillighet att gå med på en symptomtolkning helt efter analytikerns intentioner, sedan överföringen ägt rum!

² Se angående detta *P. H. Törngren*, Striden om Freud, s. 171 ff., där kritiken på denna punkt tas upp och försök göres att bemästra den bland annat med argument från Freud. Den senare vädjar här från teorien till praktiken: "Att vederlägga dessa tillvitelser är lättare med åberopande av praktiken än med hjälp av teorien." Det är omöjligt att så suggerera patienten. Han skulle då blott förhålla sig som lärjungen till sin mästare, men sjukdomen skulle ej påverkas. För att detta skall ske måste man inge honom "förväntningsföreställningar, som stämmer med hans inre verklighet". Men vad är detta annat än att öva inflytande på patienten vid tolkningen av denna inre verklighet? Mot detta anföres, att läkarens påpekanden och tydningar endast äro hjälpmedel för att påskynda behandlingen. "Tolkingar är", säger Törngren, "nödvändiga i praktiken, men inte i teorien. Underlåter man att meddela några tydningar, kommer man teoretiskt till samma resultat, fast det kräver mångfaldigt längre tid och därför i praktiken är ogenomförbart" (s. 177). Man undrar dock om patienten någonsin skulle komma fram till den psykoanalytiska tolkningen, om man rent "teoretiskt" kunde förutsätta, att han vore absolut olärd i psykoanalys och icke hade mottagit något som helst teoretiskt inflytande från en psykoanalytisk läkare. Säkert inte! Då skulle ju varje patient kunna bli en Freud i miniatyr! Därmed skall ingalunda förnekas psykoanalysens upptäckt av symbolspråkets betydelse som avslöjare av det omedvetna. Vad det här gäller är ju ej att ifrågasätta detta utan att fasthålla, att *patientens* tolkingar av sina drömmar och symboler i psykoanalysens riktning måste anses vara resultat av influens från den psykoanalytiske terapeuten.

sammanhang, därför att den ganska väl belyser den roll, som läkarens person kan komma att spela vid behandlingen. Kri- tikerna mena alltså, att läkarens inflytande i den psykoana- lytiska kuren blir så stort, att patienten kan fås att gå med på nästan vad som helst. Och analytikerna själva äro ju väl med- vetna om sin makt över patienterna. Den är en nödvändig förutsättning för resultatet men också en mycket ömtålig fak- tor, som det gäller att handha med stor försiktighet. Läro- fadern varnar för missbruk. I själva verket kan behandlingen ej anses vara avslutad, förrän denna affektiva relation mellan läkare-patient har mildrats och antagit mera normal karaktär. På grund av den affektiva bindningen vid läkaren är den sjuke helt i hans våld, är fullständigt underordnad och be- roende av honom. Frigörelsen kan ofta vara besvärlig för båda parter. Men har den verkligen ägt rum och patienten förmått att inse, att han på läkaren överfört affekter, som voro av- sedda för en annan person i det förflutna, då inträder ett verk- ligt personligt förhållande. Detta är analysens prövosten, säger C. G. Jung.¹ Läkare och patient stå efter denna frigörelse på jämställd fot. Det är ej längre något över-underordnings- förhållande. Och patienten kan nu lämna läkaren, sedan han självständigt och med kritisk sans tillägnat sig hans råd och synpunkter för den framtida livsgestaltningen. Av detta inses, säger Jung, att den psykoanalytiske läkaren mera än en psy- kiater, som blott håller sig till rutinmässiga metoder, måste fylla moraliska krav.

Till detta kan sägas, att läkarens auktoritativa inflytande på patienten knappast någonsin upphör att göra sig gällande,

¹ Jung, a. a., The british journal of psychology, Medical section 1921, s. 21.

om patienten har presterat en positiv överföring. Det torde väl snarare vara fråga om en gradskillnad än en artskillnad i förhållandet patient-läkare vid övergång från överföringens stadium till den mera personliga relationen. Förtroendeförhållandet kvarstår som en gynnsam atmosfär för patientens s. k. efteruppfostran.

Vi ha särskilt utförligt uppehållit oss vid psykoanalysens rapport mellan läkare och patient för att få ett exempel på, hur förtroendeförhållandet kan uppstå inom psykoterapien och hur långt det kan driva patienten i beroende av läkarens person. Psykoanalysen ger extrema fall av sådan bindning. Men ett liknande beroende av läkaren förekommer också i andra former av psykoterapi.

Arthur Kronfeld säger på tal om psykoanalysens överföring, att det faktum, som denna term täcker, är välbekant för psykoterapien överhuvud, det är rapporten mellan patient och läkare, som grundar sig på den förres affektiva bindning vid läkaren. Och denna är omistlig för terapien. "Denna överföring inträder vid *alla* psykoteraeutiska förfaringssätt och är bärare av framgången; den är *icke* bunden vid eller särskilt lätt att styra genom den psykoanalytiska metoden *som sådan*. Inträder den *icke*, så misslyckas *varje* psykoterapi."¹ Patienten överför enligt Kronfeld på läkaren sina till förträngda komplex bundna affekter och icke blott dem utan också alla starka känslor, som patienten vid olika tillfällen ej fått ge uttryck åt. Dessa kunna ta sig utlopp och avbördas på läkaren som symbolisk punkt. Detta kan gå olika långt hos olika människor och vid olika terapeutiska metoder. Men en överföring av kvarblivande

¹ A. Kronfeld, a. a., s. 175 (kurs. Kronfeld).

och i beredskap stående känslor på läkaren äger alltid rum vid varje psykoterapeutiskt inskridande, säger Kronfeld.¹

Likaså hävdar Janet, att ett sådant engagemang från patientens sida är mycket vanligt och närmast karakteristiskt i vissa sjukdomsformer (hysteri och olika neuroser), om de sjuka äro underkastade en reguljär behandling av en och samme läkare. Vi ha tidigare sett Janet betona, att de sjuka äro särskilt fästa vid läkaren, därför att de känna med sig, att de hos honom blivit förstådda på ett nytt sätt, så som aldrig förr i sitt liv. Deras upplevelse av gemenskapen med läkaren tar sig liknande uttryck som hos de psykoanalyserade patienterna. De känna läkarens närvaro i sitt dagliga liv, de tycka, att han övervakar varje deras steg, och de ha till och med hallucinationer av honom. De göra honom till sin gudomlige skyddsande. Så här skriver t. ex. en patient till Janet: "Jag är som dessa troende, som ha sökt hugsvalelse i kyrkorna, och jag för med mig mitt stöd som den troende för med sig sin Gud. De rader, som jag klottrar ned efter Eder vilja och som Ni sannolikt kastar bort utan att läsa, göra mig lika gott som bönen bör göra de troende. — — Jag har också min skyddsängel."² Och en annan säger: "Jag vänder mig ständigt till Eder som den troende till prästen, som för honom uppenbarar Gud."³ Och en tredje: "Ni behärskar alla mina tankar, det tycks mig, som om Ni beständigt iakttar mig."⁴ Janet tillfogar, att det ej stannar blott vid uttrycken för tillgivenhet utan patienterna följa verkligen läkarens vilja i allt, och de vilja dra fram allt som möter

¹ "Diese Übertragung remanenter Gefühlsbereitschaften auf den Arzt findet aber *immer* statt, bei jedem psychotherapeutischen Eingehen", ib., s. 140.

² P. Janet, a. a., 3, s. 396 f.

³ Ib., s. 398.

⁴ Ib., s. 399.

dem för honom för att betona den stora roll, han spelar i alla deras upplevelser.

Även av Janet framhålles, att denna bindning ofta kan ta sig för läkaren besvärande former. Läkaren bör därför, när han har begagnat sig av detta personliga engagemang för att påverka patienten i önskad riktning, så snart sig göra låter arbeta på att lösgöra patienten från beroendet och göra honom till en självständig människa, som ej vidare behöver läkarens inflytande som grund för sitt livsmod och sin livsgestaltning.

Den psykoteraapeutiska behandlingen medför således i allmänhet, att patienten kommer i ett intimt beroendeförhållande till läkaren. Överensstämmelsen mellan biktens och psykoteraapiens konsekvenser för den nödställda är på denna punkt påfallande. Vi ha sett, hur liknande former av psykisk rapport förekomma i bikten (kap. 4) i t. ex. en Madame Chantals relation till François de Sales eller i en "Greats" till Frank Buchman.

Det förefinns tydligen också vissa likheter i den metod, genom vilken den lyckosamma relationen ernås. Dessa likheter framgå särskilt, om man tar i betraktande den vikt, man på båda håll fäster vid läkarens respektive biktfaderns personlighet. Metoden för behandlingen bör ju få sin riktpunkt och prägel av denna personlighetens betydelse och till väsentlig del dikteras av att det för behandlingen utslagsgivande förtroendeförhållandet skapas. Det kräves på ömse håll, att man skall engagera sig i den hjälpsökandes person, man skall vara öppen för honom, beredvilligt lyssna till hans redogörelser utan att tröttna, visa honom förståelse i hans bekymmer och alltid vara beredd att hjälpa och ge honom råd. Dessa krav som gälla såväl psykoterapeuten som biktfadern, medföra självfallet också allmänna metodologiska likheter mellan bikten och en

väl avvägd psykoterapi. En jämförelse mellan t. ex. den ideala katolska biktmetoden, representerad av François de Sales, och den psykoanalytiska metoden visar också mera i detalj gående överensstämmelser. Redan själva de yttre arrangemangen vid den psykoanalytiska behandlingen liknar det katolska bruket med biktstol. Patienten skall ju placeras, så att han ej kan se läkaren och därmed undgå att bli störd av dennes synbara reaktioner. Psykoanalytikern är också noga med att låta så mycket som möjligt bero på patientens självverksamhet och initiativ. Tolkningen av symtomen skall ej påtvingas honom, utan den skall såvitt möjligt utgå från honom själv. Läkaren skall vara uppmärksam på den "inre förvandling", patienten genomgår under behandlingens gång. Han skall leda den utan att dekretera och göra sig själv gällande. Som vi sett är ju detta huvudprinciper för François' de Sales och andra förebildliga biktfaderns metod.

Naturligtvis äro också olikheterna uppenbara. I psykoterapien tillämpas ofta en teknik, t. ex. associationsexperiment, hypnos och liknande, som är främmande för bikten och som sammanhör med att man i psykoterapien har att göra med neurotiker. Den psykologiska analysen av konfliktsituationen är där många gånger svårare på grund av patientens starka affektbelastning och motstånd mot avslöjandet av de olustbetonade minnena, vilka kunna befinna sig i en grad av glömska eller bortträngning som är svår att häva och kräver invecklade metodologiska konstgrepp. Men trots dessa olikheter är det ändå påfallande, hur lika man bland psykiatrer och biktfäder ser på betydelsen av terapeutens person och allmänna inställning till den hjälpbehövande, varav följer att man också i sättet att närma sig och behandla den hjälpsökande kan spåra många väsentliga likheter.

Vi ha således, vad förutsättningar och verksamma faktorer angår, kunnat konstatera långt gående överensstämmelser mellan den religiösa bikten och en vid vissa psykiska sjukdomar brukad psykoterapi. Vi ha sett samma behov av att komma ut ur ett tryckande psykiskt nödläge, viljan att komma bort från synden respektive viljan till hälsa och samma behov av att därför vända sig till en auktoritet. Vi ha vidare iakttagit, hur denna drift möts av auktoriteten, prästen eller läkaren, och hur dessa bygga upp sin ställning. Men det är inte nog med blott den yttre auktoriteten på någotdera hållet; för att denna verkligen skall hålla, fordras, att den uppbäres av en personlighet, som uppfattar och behandlar den hjälpsökande som en person. Därmed äro förutsättningarna för ett förtroendeförhållande skapade, vilket åvägbringas och vinner stadga genom en lämplig metod. Genom den ideala kontakten mellan hjälparen och den hjälpsökande åstadkommes slutligen den senares hälsa eller genomgripande förvandling.

Det återstår nu att se, om psykiatrien har någon närmare förklaring att ge till uppkomsten av patientens förbehållslösa underkastelse och emotionella engagemang i förhållande till läkaren, en förklaring som säger något utöver den som ligger i själva beskrivningen av förutsättningarna för denna psykiska relation. En term, som ofta möter, då det gäller att förklara den personliga påverkan, är suggestion. Kan denna term tillämpas i detta sammanhang inom psykiatrien, bör den också kunna tillämpas i biktpsychologien. Det är därför av intresse för oss att se, vad man inlägger i detta begrepp.

När man skall försöka att ange vad suggestion egentligen är, märker man snart, att man träffat på ett av de mest omdiskuterade problemen inom psykologien. Definitionerna växla, de gå från den ena ytterligheten till den andra, från Bernheims

vida, som synes innesluta det psykiska mottagandet av intryck överhuvud, till den trånga definition, som med suggestion förstår endast en från det övriga medvetandesinnehållet isolerad, automatiskt utförd handling.¹ Som representant för den senare klassen av definitioner välja vi Pierre Janet. Han ger en utförlig diskussion av suggestionens fenomen och stannar själv vid följande definition: suggestion är en särskild reaktion på vissa föreställningar; denna reaktion innebär, att en genom föreställningarna framkallad tendens aktiviseras, vilket sker genom en isolerad akt utan den övriga personlighetens medverkan.² Med denna definition vill Janet återföra suggestionen till att gälla de begränsade företeelser, som den enligt hans mening bör omfatta, nämligen de automatiska och omedvetna reaktioner eller handlingar, som kunna framkallas hos vissa psykiskt sjuka, hysteriker och andra, vilkas tillstånd karakteriseras av kronisk eller då och då framträdande akut depression. De suggestibla ha en så låg psykisk spänning, att de ej kunna hålla mer än en idé i taget i medvetandet. De äro därför särskilt mottagliga för suggestorns befallningar eller förslag. Den låga psykiska spänningen medför, att de ej kunna fullgöra den mera komplicerade psykiska akt, som reflexionen, det kritiska vägandet för och emot en ingiven föreställning innebär. De påbörja kanske ett sådant intellektuellt arbete men ge snart upp på grund av trötthet och handla impul-

¹ *Bernheims* definition: "suggestionen är den process, genom vilken en föreställning införes i och anammas av hjärnan" (art. Suggestion i *Pädagogisches Lexikon*, utgivet av H. Schwartz, 4, Bielefeld och Leipzig 1931; artikelförfattaren gör för övrigt *Bernheims* definition till sin).

² Definitionen återges här i något förtydligad form efter *Les médications psychologiques*, I, s. 212: "C'est une réaction particulière à certaines perceptions, cette réaction consiste dans l'activation plus ou moins complète de la tendance évoquée sans que cette activation soit complétée par la collaboration du reste de la personnalité."

sivt efter den ingivna föreställningen. Den suggererade handlingen utföres oberoende av den medvetna viljan och önskan, automatiskt och omedvetet. Att handlingen sker omedvetet framgår särskilt därav, att den suggererade efteråt ej har något minne av den.

Janet låter således suggestionens fenomen gälla endast för de mycket begränsade fall, där man har att göra med de i en viss sjukdomsform uppträdande halvt hypnotiska tillstånd, under vilka den suggererande föreställningen mottages och även utföres. En av hans patienter står t. ex. framför en hattaffär och ser en skylt som reklamerar för varorna. Hon går automatiskt in och köper en hatt. Hon går vidare till järnvägsstationen och läser där en skylt om tåg till Marseille och stiger upp på tåget. Efteråt, då innebörden i hennes handlingar går upp för henne, står hon där överraskad och förvånad över vad hon gjort. Hon har handlat utan att ha något medvetande om eller vilja till handlingen. Då Janet endast låter sådana och liknande handlingar gälla som suggestion, gör han sig enligt vår och mångas mening skyldig till en alltför långt gående begränsning av suggestionens begrepp. Han måste till en början själv medge, att suggestion i hans begränsade mening också förekommer hos normala människor, fastän den där endast kan komma i fråga för banala och obetydliga handlingar.¹

När det gäller det personliga inflytandet, grundat i en persons känslor för auktoriteten, och dess förhållande till suggestionen, framhåller Janet, att man måste skilja på dessa båda faktorer. Inflytandet har en långt större räckvidd än suggestionen. Man får ej anta att det personliga inflytandet alltid

¹ Janet, a. a., 1, s. 254 f. Det rör sig här om reaktioner, som uppstå genom imitation av rörelser och gester i omgivningen eller genom enkla associationer.

framkallar suggestion och ej heller det omvända, att man överallt, där suggestion framkallas måste förutsätta ett personligt inflytande. Att detta å andra sidan spelar en viktig roll i vissa fall av suggestionsbehandling, kan Janet ej förneka, och han ser däri förklaringen till att vissa patienter endast äro mottagliga för suggestion, om den meddelas dem av den läkare, som de äro vana att behandlas av. Här har en känslomässig bindning vid läkaren uppstått under behandlingens gång. Men han säger sig å andra sidan kunna påvisa fall av suggestion, där patienterna överhuvud ej äro mäktiga några djupare känslor och där suggestion kan åstadkommas redan vid patientens första besök. Det är naturligtvis möjligt att framkalla automatiskt förlöpande handlingar hos patienter i synnerhet av hysterikernas lättsuggererade typ utan att suggestorn har anledning anta, att patienten skulle vara känslomässigt bunden till honom. Men det torde å andra sidan vara svårt att leda i bevis, att patienten ej skulle förmå mobilisera några känslor av vördnad och förtroende för läkarens auktoritet. Troligen verkar här oftast, liksom i det fall vi anförde från Schou, just tron på läkarens auktoritet, antingen nu den tendens till lydnad och underkastelse, som ligger i denna tro, är preformerad hos patienten, eller den väckes under hans besök hos läkaren genom kontakten med dennes person och uppträdande. Gentemot Janet vilja vi alltså göra gällande, att man överallt, där en persons inflytande på en annan är verksamt, också bör kunna konstatera suggestion, om man tar begreppet efter den allmänna definition, som Janet själv givit det, som aktiviseringen av en tendens till handling, framgången ur en isolerad medvetandesakt, med andra ord en psykisk akt, som ej stått under den normala allsidiga reflexionens kontroll. Att Janet ej velat betrakta det personliga inflytandet som en förutsättning för den form av

suggestion, där en personlig suggestor uppträder, synes, likasom när det gällde hans hysteriteori, ha sin förklaring i att han till utgångspunkt för sin teori tagit de psykiskt lågspända psykastenikerna, vilkas möjligheter till sociala relationer äro inskränkta. Men det förefaller oss vara en otillbörlig begränsning av suggestionens verksamhetsområde att låta den gälla huvudsakligen sådana personer och att låta dessas anormala reaktioner utgöra riktpunkten för diskussionen om suggestionens fenomen överhuvud. Suggestionen är något mera än blott omedvetna automatismer.

Som representant för de många forskare, som gjort fullt allvar av det personliga inflytandets värde vid framkallandet av suggestion, välja vi William Mc Dougall. Han har följande definition: "suggestionen är en meddelelseprocess, som resulterar i ett övertygat antagande av det meddelade förslaget under frånvaro av de logiskt adekvata grunderna för antagandet."¹ Vid en jämförelse med den janetska definitionen träder olikheten i dagen. Janet tog uteslutande sikte på suggestionen som en psykisk akt hos den suggererade: suggestionen är en särskild psykisk reaktion på vissa föreställningar. För Mc Dougall ligger accenten i stället på själva meddelelseprocessen. Detta visar, att han framför allt uppmärksammat den vanligaste formen av suggestion, den som uppstår på grund av personliga relationer, och där auktoriteten har avgörande betydelse för att meddelelseprocessen skall leda till suggestion. Mc Dougalls mening bör, synes det, tillerkännas särskilt värde, då han för sina berömda socialpsykologiska arbeten haft ett stort undersök-

¹ *W. Mc Dougall, An introduction to social psychology, s. 97: "Suggestion is a process of communication resulting in the acceptance with conviction of the communicated proposition in the absence of logically adequate grounds for its acceptance."*

ningsområde, där han kunnat konstatera det personliga inflytandets samband med suggestionen. Beträffande mottaglighet för suggestion framhåller Mc Dougall, att denna kan vara mycket växlande hos olika personer och variera också hos samma person beroende på flera faktorer. Han anför särskilt följande:¹ 1) Abnorma tillstånd, karakteriserade av dissociation, hysteri, hypnos, sömn och trötthet. 2) Brist på kunskap eller åsikter beträffande det ämne, som suggestionen omfattar, och brist i organisationen av kunskapen. 3) Den imponerande karaktären hos den källa, från vilken det meddelade förslaget härrör. 4) Egendomligheter i karaktär och medfödd disposition hos den suggererade. Den viktigaste faktorn vid suggestionens framkallande synes enligt Mc Dougall vara den i punkt 3 omnämnda, suggestorns auktoritära ställning. Inte ens om den som är föremål för suggestion har de bästa kunskaper på ett område och de bästa argument i sin begreppsarsenal mot en framställd mening i t. ex. en världsåskådningsfråga, kan han motstå denna mening, om den framföres från en för honom värdefull instans. Mc Dougall har en särskild term för denna form av suggestion, där således den suggererade har uppgivit sin vanliga logiska överläggning och mottar den ingivna tanken endast på den grund att det är auktoriteten, som meddelar den. Han kallar den för prestigesuggestion. Exempel på sådana auktoriteter anföras: prästen, som har en mäktig kyrka bakom sig, personer i hög social ställning eller med överlägsen intellektuell begåvning eller andra, som äro överlägsna i fysisk styrka. Alla framkalla den underkastelsens instinkt, som är förutsättningen för prestigens suggestion. Denna instinkt kan vara mer eller mindre framträdande hos olika personer, beroende på medfödd disposition, skolning och kunskaper.

¹ Ib., s. 98.

Beträffande Mc Dougalls suggestionsteori kan till en början anmärkas, att den lätt inger den föreställningen, att den suggererade överhuvud ej reflekterar över suggestorns förslag utan accepterar dem utan betänkande på grund av auktoritetens tryck. Detta är naturligtvis icke alltid fallet. Det kan i stället mycket ofta vara så, att den suggererade mottar det suggestorn meddelar efter, som han tycker, en grundlig överläggning, vilken visar honom, att detta har det bästa tänkbara förnuftstöd. Han finner, att suggestorns förslag och meningar fullständigt stämma överens med vad han anser sig själv ha kommit till efter moget övervägande. Han märker emellertid icke eller vill icke märka, att hans tänkande härvid är bundet till sina utgångspunkter vid det som suggestorn har ingivit honom.

För Mc Dougall är det emellertid tydligen så, att det personliga inflytandet alltid har en mer eller mindre framträdande suggestiv verkan. Dess effekt är avhängig av suggestibiliteten hos den som är föremål för inflytandet. Vi ha sett Mc Dougall ange flera viktiga förutsättningar för denna suggestibilitet. Men det är en faktor i detta sammanhang, som ej fått komma fullt till sin rätt. Mc Dougall talar med rätta om underkastelseinstinkten som förklaringsgrund på den suggererades sida men framhäver ej de känslor, som kanske äro allra bäst ägnade att låta denna instinkt framträda, nämligen de skiftande känslor av kärlek, ömhet och beundran för suggestorns person, som vi sett så många exempel på både inom psykiatrien och biktpraktiken. Att dessa så ofta förekommande känslobindningar vid läkare och biktader ha en synnerligen viktig plats i sammanhang med förklaringen, hur en lyckad suggestion uppstår, är uppenbart, och det bekräftas också i annat sammanhang av

Mc Dougall själv, då han säger att "nästan varje sinnesrörelse ökar individens suggestibilitet".¹

Den starka känsllobindningens betydelse för suggestionen framträder med desto större eftertryck i psykoanalysens suggestionsteori. Här göres denna faktor till den enda förklaringsgrunden. Freud som gick i skola hos suggestionsterapiens mästare, H. Bernheim i Nancy, säger, att Bernheim brukade suggestionen utan att veta vad detta fenomen egentligen var. Men Freud själv upptäckte dess kärna i sexualiteten och fick i och med denna upptäckt bättre förutsättningar för att utnyttja den i sin terapi. Han uppgav hypnos, säger han, blott "för att återupptäcka suggestionen i överföringens gestalt".² Genom överföringen transponeras den förut vid komplexet bundna libidon på läkaren, vilket medför, att den kärleksfulla underkastelsens tendens är uppväckt hos patienten.³ Därmed är suggestionens viktigaste förutsättning angiven. Vad den de facto innebär för patientens vidkommande framgång av den verkan, som tillskrives överföringen: patientens godtagande av läkarens förslag eller meningar, endast på den grund att det är just han som meddelar dem. Det är ju enligt teorien endast under förutsättning av överföring och underkastelse under läkarens

¹ W. Mc Dougall, Gruppens själsliv, Sthlm 1925, s. 35.

² S. Freud, Vorlesungen, s. 475.

³ En ledande psykoanalytiker, som sysslat särskilt med suggestionens teori i Freuds anda är S. Ferenczi. Han ger följande definition på suggestion och hypnotism, vilka han efter Bernheims föredöme samordnar: "Das Suggestieren und Hypnotisieren wäre nach dieser Auffassung die absichtliche Herstellung von Bedingungen, unter denen die in jedem Menschen vorhandene aber für gewöhnlich durch die Zensur verdrängt gehaltene Neigung zu blindem Glauben und kritiklosem Gehorsam — ein Rest des infantil-erotischen Liebens und Furchtens der Eltern — auf die Person des Hypnotisierenden oder Suggestierenden unbewusst übertragen werden kann" (Bausteine zur Psychoanalyse, 1, Wien 1927, s. 56 f., kurs. Ferenczi).

auktoritet, som denne kan föra patienten till hälsa. Att kritikerna av Freuds system i allmänhet tillmäta överföringen avsevärd suggestiv verkan, ha vi ju redan kunnat konstatera, då vi anförde den vanliga kritiken mot de psykoanalytiska symtomtolkningarna under analysen. Förtjänsten med den psykoanalytiska suggestionsteorien är, att man där ordentligt betonat känslobindningens roll för suggestionens framkallande, men man har härvid gått till motsatt ytterlighet och framställt detta som den universella och enda förutsättningen för en lyckad suggestion. För att framkalla suggestion är det ej alltid nödvändigt med så högsända känslouttryckningar, som dem psykoanalytikerna kunna konstatera hos sina patienter. Men deras mening om det affektiva engagemangets betydelse utgör dock ett nödvändigt komplement till Mc Dougalls teori, som ensidigt framhävde den befallande auktoriteten och underkastelseinstinkten som avgörande för suggestionens framkallande.

Det är i själva verket icke blott underkastelseinstinkten, som gör sig gällande i suggestionen. Det förefaller vara klart, att det i vissa av dess former också är en annan av de av Mc Dougall antagna primära instinkterna, som är i verksamhet, nämligen gemenskapsinstinkten. Och den framträder i samband med känslöengagemanget. Det förekommer fall, där en person övar inflytande på en annan utan att den andre känner det, som han vore föremål för ett alltför överväldigande tryck. Han gör personens tankar och känslor till sina, och han upplever dem som sina, som uttryck för vad han själv alltid tyckt eller tänkt. Och han känner ett starkt samband med den person, som meddelat dessa tankar och tycken. Han upplever gemenskapen med denna person och är beredd att ta emot alla värden, som denne meddelar.

Det är denna synpunkt på suggestionen, som Erwin Strauss tagit fasta på, då han till grund för all suggestion lägger vad han kallar vi-upplevelsen.¹ Det är upplevelsen av gemenskap med en eller flera personer i omgivningen. I och med att man upplevt denna gemenskap, har man också gjort den eller de andras omvärld till sin egen och bejakar det som är karaktéristiskt för denna, säger Strauss. På grund av denna medfödda sociala instinkt och elementära upplevelse prövar man icke ett omdöme från en person, som man upplevt gemenskapen med, rent sakligt efter logiska grunder, utan man bejakar det utan vidare, därför att det är ett uttryck för den gemensamma omvärld, man gått in i genom vi-upplevelsen. Man tar icke blott emot den andres omdöme utifrån, utan man upplever det också som uttrycket för ens egna innersta känslor och tankar. Och allra beredvilligast mottar man de moment av det meddelade, som äro väsentliga uttryck för den gemensamma omvärlden, väsentliga för dess karaktär, de som gå i stil med den. Härav framgår, att man i gemenskapen är särskilt mottaglig för värderingarna, för de värden, som meddelas. Strauss ser suggestionens verkningar överallt i den mänskliga sammanlevnaden. Suggestion utgår icke blott från person till person, då de mötas, utan också från det skrivna ordet till läsaren på grund av den person eller de personer som stå bakom det skrivna. Man kan i allmänhet konstatera, menar Strauss, att människor vanligtvis ej kunna betrakta yttranden, som de möta, rent sakligt, utan de uppleva dem som uttryck för personer och därmed för en gemenskap, som de antingen bejaka eller förneka, i första fallet bli de föremål för en positiv suggestion,

¹ *Erwin Strauss, Wesen und Vorgang der Suggestion (Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten, 28), Berlin 1925.*

i andra för en negativ, 'den senare resulterande i aversion mot det meddelade, "repudiation". Principiellt sett borde det enligt Strauss' resonemang ej finnas någon gradskillnad i den elementära viupplevelsen, men han gör ändå en sådan. Följande grader av viupplevelse kunna urskiljas: erkännande, vördnad (beroende på auktoritet), kärlek (beroende på vänskap) och tillbedjan. Viupplevelsen betraktas tydligen efter de resultat, den har för den enskilde. Ju högre upp man kommer på skalan, desto starkare upplever man gemenskapen och desto hellre fogar man sig efter den, desto större blir suggestionens makt.

Svagheten i Strauss' här skisserade resonemang synes ligga i själva termen viupplevelse. Författaren vill med denna term göra rättvisa åt den av socialpsykologien och sociologien betygade vikten av att betrakta människan som en samhällsvarelse, ett zoon politikón, och i detta faktum finna grunden till suggestionen. Det är naturligtvis riktigt att människan av elementär drift, oreflekterat dras till gemenskapen med andra människor. Men när hon medvetet upplever denna gemenskap, kan hon reagera mycket olika. Det är icke alls givet, att hon, som Strauss synes mena, antingen å ena sidan bejakar gemenskapen med dess värden eller å den andra förkastar den. Dessa båda alternativ uttömma ingalunda hennes reaktioner. Hon kan både bejaka och förneka. Hon kan bejaka gemenskapen men samtidigt ställa sig kritisk till många ting inom den. Det synes alltså, som om Strauss resonerade alltför schematiskt och onyanserat i detta stycke. Termen viupplevelse förefaller passa just för den här antydda kritiska personens upplevelse av gemenskapen. När man sammansluter sig med andra till ett vi, ligger väl häri icke blott ett uttryck för den upplevda gemenskapen utan ofta också för att man känner sig jämställd med den eller de andra. Och känner man sig jämbördig med

personerna i sin omgivning, ligger det nära till hands, att man uppträder med kritik emot dem och därmed gör sig oemottaglig för suggestion från deras sida. Ty suggestionens möjlighet berodde ju enligt de teorier, vi mött, just på brist i reflexionsförmågan. Med sin utgångspunkt i viupplevelsen synes oss Strauss ha förbisett den vitala betydelsen av auktoritetens verksamhet vid suggestionens uppkomst. Gemenskapsdriften och gemenskapsupplevelsen spela otvivelaktigt en väsentlig roll härvid. Men det gör också den av Mc Dougall betonade underkastelseinstinkten. Man synes icke komma fram till sanningen om suggestionen genom ensidiga förklaringar eller genom att ta sin utgångspunkt i en bestämd instinkt. Både Strauss och Mc Dougall förefalla ha förbisett eller i varje fall alltför litet betonat en grundläggande faktor för suggestibiliteten, en faktor, som har stor betydelse just inom läkarens och biktfaderns praktik, nämligen det egna intresset.

Den suggererade, som lyder den bjudande läkaren-suggestorn, eller den svage räddhågade syndaren, som följer biktfaderns påbud, har sannolikt ej någon viupplevelse i ordets egentliga mening. Vad är det som gör dem villiga att underkasta sig auktoriteten? Förklaringen till att patienten är beredd att inställa sin kritiska reflexion och ge sig på nåd och onåd åt läkaren och hans behandling förefaller ytterst vara behovet att få hjälp ur sjukdomen, att bli befriad från den. Vi ha sett, hur psykiaterna framhålla denna vilja till hälsa som en suggestivt verksam faktor vid behandlingen, hur den åstadkommer patienternas stora beredvillighet att underkasta sig kuren och hur läkarna räkna med denna faktor som en hjälp och förutsättning för en framgångsrik behandling. Och en liknande faktor är också i verksamhet i den biktandes själsliga situation, viljan att bli befriad från synden.

Det egna intresset synes oss alltså ha avgörande betydelse för suggestibilitetens intensifiering, när det gäller den form av suggestion, som här närmast intresserar oss, den som Mc Dougall kallade prestigesuggestion. Den politiske demagogen eller propagandamakaren, av vad slag han vara må, är säker om att nå sina eftersträlvade resultat, om han riktigt förstår att vädja till sina åhörare egna vitala intressen. De bli då benägna att gå med på denne persons förslag, då han så väl förstår deras bästa. Han blir deras auktoritet och ledare och de äro villiga att följa honom dit han för dem. De befordra ju då bäst sin egen framgång. Kritiken är bannlyst, de acceptera parollerna, som om de sprungit ur deras egen tanke. De ha på en gång underkastat sig och upplevt gemenskapen med sin ledare och hans övriga anhängare. Och ju längre underkastelsen gått, ju intimare gemenskapen upplevts, desto villigare bli de att lyda auktoriteten, desto mottagligare bli de för suggestion.

På liknande sätt bör tydligen den personliga suggestionen förstås inom psykiatrien och biktpraktiken. Underkastelse- och gemenskapsinstinkten äro båda av vikt för suggestibilitetens åstadkommande, men det synes, som om de aktualiserades främst genom självbevarelsedriften, det egna intresset. Detta är en väsentlig orsak till, att auktoriteten beklädes med de mest lysande egenskaper och ofta omfattas med den hjälpsökandes ömmaste känslor. Sådana personliga relationer äro den gynn-sammaste jordmån för suggestion, ordet då fattat i den av Mc Dougall givna definitionen som en meddelelseprocess, resulterande i antagandet av ett förslag, utan att de riktiga logiska grunderna äro i aktion vid antagandet. Man underkastar sig auktoriteten och tar emot hans ord som sanningen själv. De stå utanför diskussion. Man tror på dem, därför att det är just han som uttalar dem, det må förhålla sig med deras

objektiva giltighet hur som helst. Däröver reflekterar man ej. Man kan om man så vill med Strauss kalla detta för att man bejaktar auktoritetens omvärld. Uttrycket har mening, särskilt då auktoriteten står som representant för en sammanslutning eller ett samfund som i den kristna bikten. Det är ju just betecknande för den biktande, att han accepterar själva det sammanhang som biktfadern representerar, samfundet med dess trosuppfattning. Han vill i och med sin bikt ge sig helt åt detta sammanhang och göra dess värden till sina. Han är desto mera benägen att göra det, som han är i en situation av rådvillhet och hjälplöshet och ej ser någon möjlighet att själv finna vägen ut ur sina svårigheter. Han är i ett läge, som gör honom särskilt disponerad att utan kritik ta emot det som biktfadern meddelar honom. Här synes för övrigt en annan av de faktorer vid suggestibilitetens framkallande, som Mc Dougall framhöll, också äga sin tillämpning, nämligen bristen på kunskaper inom ett visst område. Den allmänna själsliga desorientering, vari den över sin synd upprörde befinner sig, gör, att han är oförmögen att själv finna vägen ut ur den, eller medlen, som kunna ge honom lugnet och samvetsfriden tillbaka.

Diskussionen av suggestionens begrepp har givit vid handen, att man har rätt att tala om suggestion överallt, där det personliga inflytandet gör sig gällande, och att detta fenomen följaktligen måste tillmätas en väsentlig betydelse i den religiösa bikten. Suggestionen kan här te sig olika alltefter den karaktär, relationen mellan biktfader och biktbarn har. Underkastelseinstinkten synes framträda särskilt i vissa former av mera institutionellt betonad bikt, där prästen i första hand intar rollen av en mäktigt bjudande auktoritet, som i en del av de fall, vi lärde känna i kapitlet om biktfaderns auktoritet (kap. 3). Hur underkastelseinstinkten gör sig gällande

med ursprunglig kraft hos de biktande, ha vi särskilt iakttagit vid behandlingen av auktoritetsbehovet (kap. 2). Gemenskapsinstinkten och gemenskapsupplevelsen komma mera till sin rätt, där det personliga förtroendeförhållandet gör sig gällande på allvar som i den ideala katolska och evangeliska bikten. Vi ha sett exempel på en sådan suggestivt verksam relation mellan de båda agerande i biktakten i kapitlet om förtroendeförhållandet (kap. 4). Hur den känslöbetonade gemenskapen och därmed det gynnsammaste läge för den suggestiva påverkan uppstår genom biktfaderns förhållningssätt, ha vi speciellt skärskådat i kapitlet om biktmetoden (kap. 5). Som pådrivande kraft, då det gäller framkallandet av underkastelsen under auktoriteten och gemenskapen med honom, verkar här liksom i läkarpraktiken det egna intresset, självbevarelsedriften, som den tar sig uttryck i syndarens ånger, vilja att komma bort från synden, att bättra och omvända sig, vilken här tidigare dokumenterats framför allt i kapitlet om bikt- och absolutionsbehovet (kap. 1).

Det är ytterligare ett par faktorer, som särskilt böra framhållas, då det gäller framkallandet, intensifieringen och be-
fästandet av gemenskapsupplevelsen under bikten, och vilka följaktligen äro av stor betydelse vid förklaringen av biktfaderns suggestiva inflytande. Förutsättningarna för gemenskapsupplevelsen äro som vi framhållit gemenskapsinstinkten och viljan till hälsa på den biktandes sida och det personliga engagemanget och den kloka metoden från bikttagarens håll, men denna upplevelse får sin särskilda prägel till stor del, därför att det som bekännes i bikten är en betungande hemlighet, som den biktande delar med en enda människa. Det är en vanlig erfarenhet, att ett till en pålitlig person givet förtro-

ende skapar en särskild gemenskap med denna person. Inga vänner äro så intimt sammanbundna som de, vilka dela sina hemligheter med varandra. Nikolaus Lenau yttrar till sin vän Justinus Kerner efter en bikt för honom, att vännen nu delar bördan med honom.¹ Det är ett för vännen förpliktande förtroende, som skapar särskilt intima band mellan honom och den andre. Och för den bekännande vännen känns det som en lättnad att ej längre vara ensam om det svåra, han gått och burit på, han har fått hjälp genom att vännen delar hans börda. Man kan väl tänka sig, att gemenskapen skall upplevas med än intensivare känslor av glädje och tacksamhet hos en person, som fått avbördas sig en tryckande synd på en annan människa. Synden verkar i sig själv hämmande och isolerande. Vi ha sett uttryck för detta, då vi behandlade den starka spänningen i den ångrande syndarens läge (kap. 8). Vi ha sett särskilt i Wunderles undersökningsmaterial, hur skuldkänslorna nedsatte personernas krafter, hämmade och isolerade dem. Den starka skuldkänslan åstadkommer en stagnation av personens förmåga att hänge sig åt andra människor och att ägna sig åt sina uppgifter. Redan själva bekännelsen kan upplevas som ett hävande av isoleringen, en befrielse ur bundenheten. Detta kan gälla bekännelsen inför det gudomliga objektet, om det är tillräckligt levande för syndaren.² Och det gäller givetvis också i bikten inför en annan människa. Genom omtalandet av det som

¹ Se i det föregående, s. 14.

² Ett ofta anfördt exempel härpå är psalm 32 i Psaltaren, vers 3—5:

Så länge jag teg, försmäktade mina	Då uppenbarade jag min synd för
ben	dig
vid min ständiga klagan.	och överskyldes icke min missgärning.
Ty dag och natt var din hand	Jag sade: "Jag vill bekänna
tung över mig;	för HERREN mina överträdelser";
min livssaft förtorkades	då förlät du mig
såsom av sommarhetta.	min synds missgärning.

har verkat belastande, hämmande och isolerande hänger sig den biktande åt en annan människa och upplever, att bikttagaren delar bördan. Genom denna upplevelse får den biktandes känsla av gemenskap en särskild karaktär. Ett intimt band är knutet mellan honom och den som har fått hans förtroende, vilket gärna förlänar denne ett än större värde i den biktandes ögon än han tidigare haft.

Härtill kommer ytterligare en faktor, som sammanhör med den nyss angivna synpunkten, och det är, att den biktande så att säga får sin upprättelse genom biktfaderns förståelsefulla inställning. Syndaren har kanske känt sig allmänt missaktad och utstött av sin omgivning på grund av sin synd. Detta behöver naturligtvis ej motsvara de faktiska förhållandena. Men själva det starka syndmedvetandet inger sådana känslor. Omgivningens reaktioner, som kanske haft helt andra syften, tolkas av den över sin synd bekymrade som anspelningar på hans mindrevärdighet och dåliga karaktär, allt enligt lagen, att affekten binder föreställningslivet i sitt föremåls riktning. Följden av dessa reaktioner är, att syndaren känner sig alltmer ovärdig, utstött och isolerad. När han nu i bikten öppnar sig för en annan person, får han uppleva gemenskapen med denne icke blott i den mening, vi tidigare framhåvt, utan också genom bikttagarens erkännande av honom som en medmänniska, vars problem allvarligt diskuteras och lösas. Den utstötta och isolerade blir den erkände och upprättade. Han blir på nytt accepterad och införd i en gemenskap med en annan människa. Och tack vare gemenskapen med bikttagaren föres syndaren med dennes hjälp in i den större gemenskapen. Han får på nytt uppleva samhörigheten med samfundet eller de personer i omgivningen, som han förut uppfattade som fientliga. Den avgörande orsaken till denna utveckling är syndarens

omvändelse, hans sinnesändring under det gudomliga objektets inflytande, en sinnesändring, som var på väg redan, då han upplevde ångerns affekter före bikten, och som genom denna och bikttagarens inflytande blivit klart medveten och be-seglad. Detta betyder för den biktande, att han kommit fram till en gemenskapsupplevelse, som för honom blir den högsta, den med Gud själv, vilken i sig innesluter och ger inspirationen till gemenskapen med medmänniskorna. H. Fuglsang-Damgaard framhåller biktens gemenskapsstiftande förmåga och uttrycker dess resultat med följande ord: "Så är den lidande och sörjande icke längre ensam. Han är upptagen i den stora gemenskapen, som är solidarisk om synd och nåd. Ja, just på den punkt, där människan kan komma till att känna sig mest ensam och övergiven, därför att hon är utstött av människor, nere i syndens djup, möter hon kärlekens solidaritet. Och därför att det är Guds kärlek, är solidariteten absolut."¹

Bikttagarens inflytande gör sig gällande under alla faserna av bikten. Han står som mottagaren av den biktandes känslöavlastning, vilken han underlättar genom sitt personliga engagemang och sitt kloka förhållningssätt. Han är den auktoritet, inför vilken den upprörde och rådvile syndaren utreder sitt personliga läge och kommer till klarhet om sig själv. Bikttagaren blir genom detta förtroende, genom syndarens förbehållslösa öppnande av sitt innersta, föremål för särskilda känslor av samhörighet och gemenskap, för en känslöbindning från den biktandes sida, som ofta kan vara mycket stark, i synnerhet som den av sin skuld belastade och förtvivlade väntar sin räddning och befrielse av bikttagarens hjälp och

¹ H. Fuglsang-Damgaard, Privatskriftemaalet, Svensk teologisk kvartalsskrift 1939, s. 45 f.

ingripande. I en del fall framträder därför också instinkten att helt underkasta sig under biktfaderns auktoritet som det primära i biktbarnets inställning. Dessa för den personliga påverkan gynnsamma förutsättningar hos den biktande förstärkas under bikten genom biktfaderns förhållningssätt, genom hans personliga intresse, genom hans beredvillighet att dela syndens börda, att hjälpa och vägleda, trösta och upprätta den nödställde, den från gemenskapen utstötte och isolerade syndaren. Denne blir på så sätt i bikten mycket mottaglig för suggestion, han blir beredd att utan kritik anamma biktfaderns råd och anvisningar, vilka i allmänhet ha till huvudsyfte att leda syndaren fram till upplevelsen av syndaförlåtelsens faktum och vilka därjämte skola tjäna till praktisk vägledning för den framtida livsföringen.

Kapitel II

HUR KUNNA DE SKULDBELASTADE MINNENA HÅLLAS BORTA FRÅN MEDVETANDET?

Vid behandlingen av assimilationsprocessen i bikten hade vi anledning att sysselsätta oss med frågan, om omedvetna minnen kunde tänkas bli aktualiserade under eller i samband med biktakten. Vi funno då, att detta kunde vara fallet, och som orsak till denna aktualisering angavs därvid den biktandes intresse att minnas och hans därav följande koncentration på de skuldbelastade minnena. När man nu å andra sidan skall söka besvara frågan, hur dessa minnen ha kunnat skjutas undan från medvetandet och hur reproduktionen av dem har kunnat förhindras under ofta långa tidsperioder, ligger den förmodan nära till hands, att också detta har varit beroende på ett intresse. Att glömskan av affektbetonade minnen bör förklaras genom en sådan lag, hävdas framför allt av psykoanalysen. Denna mening har också bestyrkts av andra psykologer, ehuru de samtidigt vanligen betona, att den endast får tillämpas på vissa fall av glömska och ej kan gälla generellt för glömskan överhuvud.

När man tillämpar Freuds teori om glömskan, begagnar man

i allmänhet begreppet förträngning, och då ibland utan att göra klart för sig, vad detta begrepp egentligen betecknar i den freudska teorien. Skall man använda termen för förklaringen av en viss form av glömska, är man nödsakad att förändra dess innebörd. Ty hos Freud betyder ju förträngning en process, som försiggår helt och hållet i det omedvetna. Det är driften, libido, som tränger på från det omedvetna, das Es, och vill skaffa sig utlopp, men som förvägras detta genom censuren, som också verkar omedvetet och tränger tillbaka den för överjaget ovälkomna driftens önskningar. Till det omedvetnas område hör således enligt Freud icke blott själva förträngningsprocessen utan åtminstone till viss del också det som förträngts, driften och önskningarna, bland annat neurosernas kärnkomplex, oidipuskomplexet.

Kritiken mot Freuds förträngningslära riktar sig ofta just mot hans antagande, att förträngningen skulle tillhöra systemet "Unbewusst", och man framhåller därjämte, att det förträngda ändå i någon grad måste anses ha varit närvarande för medvetandet. Trots kritiken vill man gärna bibehålla det freudska grundbegreppet "Verdrängung" men med den reservationen, att processen också måste anses ske under medverkan av den medvetna viljan och att den går ut på undanskjutandet av medvetna fakta.¹ Orsaken till att man gärna

¹ En dylik utvidgning av förträngningens omfattning förutsättes vanligen i diskussionen. Linus Bopp påtalar psykoanalysens ensidighet på denna punkt. Han säger (a. a., s. 33): Psykoanalysen "räknar till det omedvetna det som aldrig har varit medvetet, ja det som aldrig kan bli medvetet. Men i själva verket har oerhört mycket varit medvetet som nu dykt ner i det omedvetna." Och han uttalar sig (s. 37) för en utvidgning av förträngningens begrepp till att omfatta också sådana medvetna fakta. En liknande utvidgning avser tydligen även Tor Andræ (Psykoanalys och religion, s. 65). Se i det följande särskilt vad som sägs om Maeders uppfattning på denna punkt (s. 273).

rör sig med uttrycket förträngning eller repression sammanhänger väl med, att det synes särskilt användbart för att betona dynamiken i själslivet.¹

Inom den psykoanalytiska skolan företräder Oskar Pfister en dylik utvidgning eller förändring av förträngningsbegreppet, varmed han avviker från lärofaderns intentioner. Pfister talar nämligen om olika förträngningsgrader: "Dessa förträngda, d. v. s. ur medvetandet bortstötta innehåll och de under medvetandeströskeln företagna vidarebildningarna, äro dels blott förmedvetna, när de endast uppnått en ringa förträngningsgrad, och dels omedvetna i trängre bemärkelse, när det rör sig om en hög förträngningsgrad, som endast låter övervinna sig av starka motiv och i synnerhet analys."² Och Pfister antar att förträngningen kan vara mycket skiftande i styrka och grad.³ Här tänkes denna akt således även kunna ske medvetet och omfatta medvetna fakta. Det inses lätt att själva uttrycket "omedvetet i trängre bemärkelse", antagandet av olika förträngningsgrader, måste te sig helt felaktigt utifrån Freuds ståndpunkt.

Men det märkliga är, att Freud dock själv synes avvika från sin principiella uppfattning i vissa sammanhang och närma sig en ståndpunkt, som den Pfister företräder, fastän Freud då icke begagnar själva ordet förträngning. Detta är fallet, då han

¹ Även en mot Freud och psykoanalysen så ytterligt kritisk forskare som Rudolf Allers är benägen att erkänna förträngningslärans värde för uppfattningen om glömskans och felhandlingarnas orsaker och för förklaringen av tankeförloppets bestämning "genom vissa — för övrigt icke alls alltid omedvetet — efterverkande upplevelser". (Rudolf Allers, *Über Psychoanalyse*, s. 41.)

² Oskar Pfister. *Die psychanalytische Methode*, Leipzig 1924, s. 60.

³ Pfister säger (ib., s. 143 f.): "Für mich ist Freuds Vorbewusstes das Schwachverdrängte, sein 'Unbewusstes' das Starkverdrängte, wobei ich die verschiedensten Intensitäten und Grade der Verdrängung anerkenne."

behandlar "vardagslivets psykopatologi", således de olika slagen av felhandlingar, som även omfatta glömskan. Särskilt har namnglömskan gjorts till föremål för hans analys. Dessa felhandlingar förklaras vara resultat av konflikter mellan stridande tendenser. De äro ett slags kompromisslösningar mellan kolliderande intressen liksom drömmarna och symtomen i neuroserna. Nu kan det tänkas, säger Freud, att den störande tendens, som ingriper i det ordnade vardagslivet och ger upphov till felhandlingarna, kan befinna sig i olika grader av medvetenhet eller i olika stadier av bortträngning: 1. Då man vet om den störande tendensen och känner dess aktualitet före felhandlingen men vill hålla den borta för tillfället. 2. Då man känner till tendensen i allmänhet men ej har klart för sig dess aktualitet före felhandlingen. 3. Då man överhuvudtaget ej känner till den störande tendensen utan energiskt avböjer allt tal om den.¹ Detta sista stadium skulle då motsvara den freudska förträngningen i dess egentliga betydelse. En utvidgning av begreppet att omfatta även de båda första stadierna av undanskjutande, varigenom förträngningen antas kunna ske även medvetet och till objekt ha medvetna fakta, måste vi således i likhet med Pfister och andra företa för att kunna använda begreppet vid förklaringen av en viss typ av glömska, den som beror på en viljeimpuls, den aktiva glömskan.²

¹ S. Freud, a. a., s. 54 f.

² Också i andra sammanhang framställer Freud förträngningsprocessen på sådant sätt, att konsekvensen av hans resonemang i själva verket måste bli, att förträngningen understundom är en medvetet försiggående viljeakt, som riktar sig på fullt medvetna fakta. Detta gäller särskilt hans tidigare utredningar av denna process. Här kan erinras om hans hypotes om "Abwehr" i Studien über Hysterie, behandlad i det föregående s. 126. Denna akt tänkte han sig som fullt medveten och omfattande medvetna önskningar och impulser. (Jfr Pfister, a. a., s. 60, som tydligen med beklagande konstaterar, att Freud senare övergivit denna förträngningsteori.)

Freud har givit en förklaring till denna aktiva glömska, som har tillvunnit sig ganska allmänt erkännande. Dess verksamma kraft, den drift som ligger under som dess orsak är, säger Freud, "den psykiska flykten för olusten". Man glömmet det man *vill* glömma, en föresats som skulle inkräkta på bekvämlighet och naturlig böjelse, ett avtal eller ett namn, som på ett eller annat sätt är förknippat med olust. Och reproduktionen av sådana minnen hindras av samma grundtendens, motviljan mot "att minnas något som var förknippat med olustkänslor och som vid reproduktionen skulle förnya denna olust".¹ Men de affektbetonade och undanskjutna minnena skaffa sig ändå ett slags uttryck i de oavsiktliga felhandlingarna.

Det är naturligtvis att driva denna teori alltför långt, när man som E. Jones vill förklara alla fall av glömska med dess hjälp. Endast de mest invecklade associationsexperiment kunna ge ett skenbart stöd åt en sådan generalisering.² Glömskan sker naturligtvis ofta bland annat på grund av den nötning, minnena äro utsatta för genom det fortgående samlandet av erfarenhetsfakta. Men det låter sig svårligen förneka, att Freud dock givit en högst sannolik förklaring till den aktiva glömskan, alltså den form av undanträngning av minnen,

Liknande synpunkter kunna utläsas av hans skrift *Über Psychoanalyse* (en samling föreläsningar hållna för amerikansk universitetspublik 1909 och tydligen med Freuds gillande utgivna separat i 6:e uppl. i Wien 1922, ingående i och här anförda efter Freud, *Gesammelte Schriften*, 4, Wien 1924). Här är huvudsynpunkten, att förträngningen är en omedveten akt, men av de exempel att döma, som anföras, är det tydligt, att Freud här tänker sig, att förträngningen också kan omfatta medvetna fakta, vilkas undanskjutande följaktligen måste anses ske under medverkan av en medveten viljeakt (se exemplet a. a., s. 367 f. och den "grova" men lärorika liknelsen i det följande!).

¹ S. Freud, a. a., s. 67 f.

² För diskussionen av denna generalisering, se J. Elmgren, *Minnet*, Sthlm 1935, s. 186 ff.

som uppenbarligen sker under viljans eller intressets inflytande.

Den psykiatriska erfarenheten har tydligen lett Freud in på denna glömsketeori. Här förekomma nämligen klara exempel på, att olustbetonade eller för patientens livsföring och syften ovälkomna upplevelser och minnen skjutas undan från det aktuella medvetandet. Detta är särskilt fallet hos hysteriker. I denna sjukdomsform kan patienten visa ett till synes överlagt beteende, där det förefaller, som om han medvetet sköt undan de för honom olustbetonade eller olämpliga erfarenheterna från det förflutna. Därav kommer det drag av simulation, som ofta synes utmärka denna sjukdomsform. Det förekommer också, att hysteriker, sedan de blivit botade, anklaga sig själva för en sådan simulation. Det tycks dem, att de medvetet bedragit sin läkare. Breuers patient Anna O. t. ex. utbrast i sådana självförebåelser efter tillfrisknandet. Hon motiverade dem med den erfarenhet, hon hade haft, att det också vid de svåraste av hennes hysteriska anfall satt som en skarp och lugn iakttagare i en vrå av hjärnan, en iakttagare, som lugnt åsåg alla de "galna upptågen".¹

Det delvis viljemässiga förorsakandet av de hysteriska symtomen tyder på, att minnen eller impulser, som äro oförenliga med det uppförande, man beslutat lansera, lätt kunna undertryckas. Detta fenomen brukar i psykiatrien kallas "den opportuna glömskan". Bror Gadelius anför ett utmärkt exempel på detta, som han kallar "mannen utan minne".² Hos denne

¹ *Breuer-Freud*, Studien, s. 36: "Es sass, wie Patientin sich ausdrückte, mindestens häufig auch bei ganz schlimmen Zuständen in irgend einem Winkel ihres Gehirns ein scharfer und ruhiger Beobachter, der sich das tolle Zeug ansah."

² *B. Gadelius*, Det mänskliga själslivet, 2, s. 230 ff. Jfr *Tor Andræ*, Mystikens psykologi, s. 475 ff.

patient uppdagades en hysterisk förträngning av alla minnen, som lågo före ett visst datum. Orsaken var driften att undfly för mannen mycket olustbetonade krav, som ställts på honom. Gadelius anser mannens glömska bottna i "*förträngningen av alla med välbefinnandet oförenliga eller rentav för tillvaron hotande föreställningar resp. minnen*".¹ Den hysteriska eller psykogena amnesien, som det här är fråga om, har sin orsak i en hypertrofi av en i det normala själslivet verkande förträngning av inopportuna föreställningar och minnen. Gadelius kallar denna normala psykiska aktivitet, som behärskar vårt tänkande och handlande för den "elektiva" verksamheten.

Denna psykiska aktivitet ha vi tidigare vid behandlingen av reproduktionen av omedvetna minnen under bikten skärskådat och då tolkat den som avhängig av det aktuella behovet eller intresset. Att också glömskan, undanskjutandet eller förträngningen av minnesfakta och hindret för deras reproduktion har sin grund i ett intresse, synes psykiatrien ge oss goda skäl att anta. Likaså förefaller antagandet, att detta intresse skulle vara den psykiska flykten för olust mycket sannolikt.

Icke blott psykiatrien utan också den allmänna normala erfarenheten bekräftar detta. John Elmgren, som speciellt studerat lagarna för minnets verksamhet säger: "Den allmänna lagen synes dock vara, att angenäm erfarenhet befästes i minneshänseende, medan oangenäm och pinsam erfarenhet snabbare förklingar för att slutligen helt upplösas och utplånas."² Naturligtvis kunna individuella olikheter beroende på temperament och kynne synas tala emot denna uppfattning. Men de kunna betraktas som undantagen, som bekräfta den allmänna regeln. Det är ju en iakttagelse, som var och en kan göra i det

¹ B. Gadelius, a. a., I, s. 187. Kurs. Gadelius.

² John Elmgren, a. a., s. 185.

mänskliga umgänget, att människor i allmänhet helst uppehålla sig vid de ljusa minnena i det förflutna, medan de mörka och mindre angenäma händelserna till största delen sjunkit undan, trubbats av och glömts.¹ Det finns givetvis händelser, som gripit alltför djupt in i personlighetens liv för att kunna glömmas. Det synes här vara fråga om motsatta tendenser, den ena drivande till glömska, den andra till reproduktion av minnesfakta. Vi få i det följande tillfälle att återkomma till en diskussion av detta.

Även experimentalpsykologien ger goda stöd för den här antagna allmänna lagen för den aktiva glömskan. Här rör det sig om mera ytliga erfarenheter, men de ge ändå ett utslag i riktning mot den freudska teorien och kunna därför tjäna som stöd för denna. Elmgren talar t. ex. om inlärande av ord med angenäm eller oangenäm känsloton. Dessa experiment visa, att de angenäma eller lustbetonade orden lättare stanna kvar i minnet än de olustbetonade.²

Inom den gestaltpsykologiska skolan har Bluma Zeigarnik utfört ingående försök för att utröna, huruvida oavslutade eller avslutade handlingar bäst bibehållas i medvetandet.³ Försökspersonerna, äldre och yngre, förelades ett antal uppgifter. De fingo slutföra lösningen av hälften av uppgifterna, medan försöksledarinnan avbröt lösningsförsöken för den andra hälften vid en tidpunkt, då försökspersonerna voro på höjdpunkten av sitt arbete. De båda slagen av uppgifter växlade utan

¹ Jfr *Alf Nyman*, *Nya vägar inom psykologien*, Sthlm 1934, s. 134, om den "idealiserande erinringen".

² *J. Elmgren*, a. a., s. 185.

³ *Bluma Zeigarnik*, *Über das Behalten von erledigten und unerledigten Handlungen*, *Psychologische Forschung*, 9, Berlin 1927, s. 1—85. Jfr *J. Elmgren*, *Gestalt psychology* (Göteborgs Högskolas årsskrift, 1938), s. 265—280.

någon systematisk ordning. Det visade sig då, att de oavslutade uppgifterna behölls lättare i minnet än de avslutade. De oavslutade arbetena hade efterlämnat en viss spänning i psyket, beroende på driften eller intresset att avsluta dem. Denna spänning förklaras som orsaken till att dessa minnen lättare bibehållits och aktualiserats. Men, och här kommer det för vår undersökning särskilt intressanta, då somliga försökspersoner reagerat inför vissa uppgifter med en känsla av oförmåga eller vanmakt, visade minnesprovet, att dessa mycket lättare glömdes bort än andra. Försökspersonerna glömde i dessa fall, säger Zeigarnik, därför att de voro generade över sin bristande förmåga. Glömskan är här orsakad av en mindrevärdeskänsla, och man har "inkapslat" eller förträngt minnet, därför att det var obehagligt.¹

Två amerikanska psykologer S. Rosenzweig och G. Mason företogo liknande försök med främsta syfte att undersöka, om Freuds glömsketeori höll streck.² De togo därför främst fasta på Zeigarniks rön beträffande de med mindrevärdes- och olustkänslor behäftade minnena. Försöken företogs på barn i olika åldrar, som förelades uppgifter. En del av dessa kunde barnen ej lösa. Då de sedan anmodades att räkna upp de förelagda uppgifterna, visade det sig, att de reagerade olika efter ålder. De mognare och mera medvetna barnen mindes bäst de lyckade handlingarna, medan däremot de yngre och omognare mindes de misslyckade handlingarna lika bra eller bättre än de lyckade. Differensen är tydligen beroende på den psykiska utvecklingen. De mera självmedvetna barnen äro rädda om sitt personliga värde, sin prestige, och hålla därför

¹ Zeigarnik, a. a., s. 77.

² An experimental study of memory in relation to the theory of repression, The british journal of psychology, 24, 1933—34, s. 247—265.

nere de minnen, som äro mindre smickrande för deras personliga anseende. De misslyckade handlingarna ha fått en olustkaraktär på grund av att de sårat självkänslan och ha därför förträngts. Detta är, säga författarna, överensstämmande med Freuds teori om förträngningen.¹

Iakttagelser på kliniska fall inom psykiatrien, den allmänna normala erfarenheten och noggrant genomförda försök inom experimentalpsykologien ge således sitt stöd åt den freudska tesen, att man glömmer det man vill glömma, det obehagliga, olustbetonade och det som ej går ihop med personlighetens självhävdelse och handlingsschema. Här synes en elementär drift vara i verksamhet, den som Freud kallar för den psykiska flykten för olusten.

Det är uppenbart, att denna princip för glömska ger en mycket sannolik förklaring till hur skuldbelastade minnen kunna trängas undan och hindras att komma till medvetenhet. Att skuldkänslan har en stark olustkaraktär torde icke kräva någon utförligare bevisning. Detta framgår av vår tidigare behandling av ångerns psykologi. Tendensen att fly undan för olusten verkar i riktning mot dessa olustbetonade upplevelsers undanskjutande med resultat, att de mer eller mindre fullständigt kunna glömmas. Graden av glömska varierar naturligtvis efter personlig egenart och samvetets känslighet, men en allmän naturlig tendens synes dock arbeta i riktning mot glömska.

Det finns dock olustbetonade upplevelser, som man ej glömmar. Det finns också skuldbelastade minnen, som ha fått en så djup förankring, ha varit av så ingripande betydelse i personlighetlivet, att de ej kunna glömmas. Detta tycks ju gå stick i stäv mot den här antagna principen för den aktiva

¹ Ib., s. 258. Förträngningens begrepp godtas här utan någon närmare definition. Tydligt är, att det användes i "utvidgad" betydelse.

glömskan. Freud bemöter denna invändning med att helt enkelt konstatera det berättigade i den men anser trots detta, att invändningen ej upphäver det tidigare resonemanget. Det är viktigt, säger han, att man börjar räkna med det faktum, "att själslivet är en kamp- och tummelplats för motsatta tendenser eller icke dynamiskt uttryckt, att det består av motsägelser och motsatspar. Beviset för en bestämd tendens ger ingenting för uteslutandet av en denna motsatt tendens. Det finns rum för båda. Det kommer blott an på hur motsatserna ställa sig till varandra, vilka verkningar, som utgå från den ena eller den andra."¹

Man räknar inom minnespsykologien med denna särskilda reproduktionstendens, som synes vara förknippad med vissa minnen av mera ingripande affektiv art, en sorg, ett bekymmer eller ett problem, som länge stått i centrum för den psykiska aktiviteten. Sådana minnen ha liksom en inneboende kraft, som för dem upp i medvetandet. De kunna inställa sig spontant. Aktualiseringen har skett utan någon påvisbar förmedling genom en association. Efter psykologen G. E. Müller kallar man denna tendens hos vissa minnen perseverationstendensen.² Vi ha för övrigt tidigare mött en variation av denna vid redogörelsen för Zeigarniks experiment. Anledningen till att de oavslutade problemlösningarna lättare bibehöllos i minnet kan tydligen med fördel tolkas i anslutning till antagandet av en sådan perseverationskraft.³ Att de starkt känslöbetonade minnena behållas kvar i minnet beror icke blott på denna tendens, detta att de synas ha en i sig själva inneboende reproduktionskraft, utan naturligtvis också därpå, att de äro lätta att

¹ S. Freud, a. a., s. 69 f.

² A. Messer, a. a., s. 265 f. Jfr s. 276.

³ Jfr W. Sterns recension av Zeigarniks arbete i Zeitschrift für angewandte Psychologie, 29, Leipzig 1928, s. 422 f.

aktualisera genom yttre retningar. Man associerar lätt till dem. Föreställningarna kretsar kring ett sådant minne, stråla samman mot det som sin brännpunkt. Affekten binder föreställningslivet i riktning mot det föremål, som den själv är bunden till.

Vi ha således att å ena sidan räkna med den lag, som befordrar glömskan av en obehaglig upplevelse, flykten för olust, och å andra sidan den tendens och de krafter, som driva sinnet att behålla dessa minnen, perseverationstendensen och associationernas verksamhet. Detta förhållande är ägnat att ge en god belysning av den biktandes situation. Det visar särskilt, att själva behovet att biktas kan bli oemotståndligt. Ty det inses lätt, att om de båda motsatta polerna i kraftspelet kring ett olustbetonat minne, i den religiösa biktens fall en synd, en händelse som medfört stark skuldkänsla, äro tillräckligt levande och på en gång aktuella, blir den själsliga spänningen till slut outhärdlig. Den dynamiska psykologien lär oss, att det kostar ett stort mått av psykisk energi att vidmakthålla en sådan spänning. Detta kan gå långt över människans krafter, och själsliga rubbningar kunna uppstå, om spänningen ej får avklinga genom ett uppröjande av själva oroshärden. Det kan på så sätt komma till ett läge, där bekännelsen tvingar sig fram. Detta synes vara bakgrunden till en spontan bikt.

Men ett realistiskt betraktelsesätt nödgar oss att räkna med, att det verkligen i stor utsträckning lyckas människor att hålla de olustbetonade minnena borta. Och då det nu gäller de skuldbelastade minnenas undanskjutande, ter sig detta icke blott som en förträngning av enstaka händelser i det förflutna utan som en förträngning av hela den drift hos personligheten, som syftar mot etik och religion, den tendens alltså, som verkligen vill göra allvar av de skuldförande minnena. Var det hos

Freud främst fråga om en bortträngning av lusten, libidon, så är det här fråga om en bortträngning av en hängivelsesdrift, som riktar sig mot ett etiskt ideal och ett religiöst objekt.

Här är icke platsen för en närmare undersökning av samvetslivets och idealdriftens orsaker. Det må vara nog att konstatera dessa krafters förekomst och oerhörda betydelse i personlighetlivet. Detta har icke minst Freud insett. I den ofta vulgära agitationen mot honom och hans skola möter man gärna det argumentet, att han skulle vara en libertinismens målsman och profet, att med andra ord hela hans teori och praktik baserar sig på människans frigörelse från sedliga värderingar. Deras olycksbringande inflytande visar sig ju i förträngningen, i hämningarna och komplexbildningarna! Konsekvensen skulle bli att den hämmade människan befrias och sättes i stånd att leva ut sin libido, varigenom hon skulle nå hälsa och harmoni. Det kan väl ej förnekas, att det ligger något i denna kritik, om man beaktar att en del psykoanalytiker dragit ut sådana konsekvenser av Freuds teorier. Men man kan med större rätt säga, att Freud som få andra betonat samvetslivets enorma roll. Han har ju i antagandet av censuren och förträngningen framhävt de moraliska krafternas styrka.¹ Och han har visat, att deras plats ej är på själslivets yta, utan att de tränga ner i det djupaste själsskiktet, de ingå i det omedvetnas system som upphovet till förträngningen. Freud talar om hur felaktigt det därför måste vara, att rekommendera neurotikern, vars sjukdomshärd har en libidoförträngning till grund, att leva ut sin sexuella lust. Då skulle man genast få

¹ O. Pfister säger härom med lärjungens beundran för mästaren (a. a., s. 60): "Damit war in unvergleichlich eindrucksvoller Weise die ungeheure Macht des Sittlichen festgestellt, und keine frühere Psychologie durfte sich rühmen, eine ähnliche Würdigung des sittlichen Faktors im Menschen erzielt zu haben." Jfr vad som sagts härom ovan s. 157 och 148 noten!

en ny form av neurosen, som skulle bottna i förträngningen av den tidigare förträngande kraften.¹

Freud betonar således icke ensidigt sexualdriftens förträngning som neurosorsak utan påvisar också möjligheten av att en förträngning av den moraliska kraften eller jagdriften kan ge upphov till ödesdigra rubbningar. Villkoret för ett normalt psykiskt liv synes alltså enligt Freud vara en harmonisk balans mellan dessa krafter. Att det i de kliniska fall, som psykoanalysen redovisar i allmänhet enligt tolkningen är fråga om libidons förträngning, är ju ett bevis så gott som något för den moraliska instansens och kraftens generella roll. Men tydligt är, att denna instans kan komma att inta en blygsam plats vid bestämmandet av människors handlingar. Den moraliska sidan av personligheten kan förträngas. Finländaren Eino Kaila, som tagit upp förträngningsläran och därvid fattat begreppet i vidaste mening, säger härom: "Vilka behov som helst kunna under givna förhållanden vålla förträngningen; det är ingalunda på det viset, att de krafter, som verka undanträngande, alltid vore av högre art, tillhörde 'överjaget', och förträngningens objekt vore av lägre art, eggelser enbart från det animala livets sfär. Även det rakt motsatta fallet kan inträffa: så kan t. ex. 'samvetets röst' råka ut för undanträngningen och de krafter som verka förträngande t. ex. vara animala begär."² Arvid Runestam framhåller i sin bok Psykoanalys och kristendom, hur samvetetslivet, den moraliska tendensen, kan bli föremål för systematisk förträngning. Det är hos nutidsmänniskan, säger Runestam, ofta fråga om en hela det etiska

¹ S. Freud, a. a., s. 458 f. På ett annat ställe säger Freud, att om man mäter med etisk måttstock, "ser man människorna lika ofta insjukna, när de slå bort ett ideal, som när de vilja uppnå ett sådant" (Freud, *Über neurotische Erkrankungsstypen*, Gesammelte Schriften, 5, Wien 1924, s. 404).

² Eino Kaila, *Personlighetens psykologi*, Sthlm 1939, s. 288 f.

och religiösa livets förträngning. Den naturliga lusten släppes fram på bekostnad av den moraliska kraftens bortträngning. Neurosens orsak kan lika ofta sökas i den moraliska funktionens försvagande som i en förträngning av libidon. Den moraliska kraften är för svag för att hindra att driften släppes fram, men samtidigt är den tillräckligt stark för att framkalla ånger över libidons utlevande. Allt detta tänkes ske omedvetet, men det som tilldrar sig i själens djup går ej spårlöst förbi utan tar sig ofta uttryck i neuros.

Theodor Müncker tar likaså upp Freuds lära om förträngningen men anser det vara en "omåttlig ensidighet" att som Freud gör återföra alla förträngningar på sexuella drivkrafter. "Förträngningen är ett allmänpsykologiskt sätt att bearbeta upplevelserna, när det gäller allt som känns obehagligt."¹ Även samvetsyttringar kunna driftmässigt skjutas åt sidan. Drivkraften här till ligger i strävandet att rädda den genom samvetsförebåelserna skakade självkänslan. Just häri visar det sig, säger Müncker, att förträngningen i grunden är en förställning inför sig själv, "en strutspolitik gentemot obehagliga själsprocesser".² Och han framhåller faran av en sådan förträngning av samvetsförebåelserna. Denna kan, vilket ju även Freud framhållit, ta sig uttryck i själsliga rubbningar.

Den schweiziske psykiatern A. Maeder anför flera goda exempel på neuroser, som orsakats av samvetslivets förträngning. Maeder står på den analytiska psykologiens (Jungs) principiella grundval. Hans originalitet bland analytikerna kan sägas ligga däri, att han i sin terapi tar vara på den moraliska

¹ *Th. Müncker, a. a., s. 193: "Verdrängung ist eine allgemein-psychologische Weise der Erlebnisverarbeitung allem gegenüber, was als unliebsam empfunden wird."*

² L. c.

tendens, som gör sig gällande vid neurosbildningen, och betraktar patientens moraliska förvandling eller sinnesändring som kungsvägen till hälsans återställande. Vi anföra ett par fall av sådana "samvetsneuroser" ur Maeders exempelsamling.¹

En trettioårig gift dam klagar sedan några år över olustkänslor och depressiva tillstånd. Hon har ej längre något livligare intresse för någonting, hon känner sig tom och förtorcad, desorienterad och allmänt besviken på livet. Om orsaken till detta själsläge vet hon ingenting. Under den tid hon går under behandling hos psykiatern, dör hennes man efter en kort sjukdomstid. Vid vården av honom har hon ej förmått komma honom närmare och bistå honom själsligt i hans dödsstund. Hon kan ej heller mobilisera en äkta känsla av sorg vid mannens död. Hennes olustkänslor tillta alltmer och en rad kroppsliga symtom uppträda, vilka alla tyda på att hon har någon magåkomma. Själv tror hon fullt och fast, att hon har binnikemask. Hon anfäktas om nätterna av ångestdrömmar och råkar i en sömnlöshet, som ej botas av några sömnmedel. Vid den kroppsliga undersökningen visar det sig att hennes mag- och tarmfunktioner äro i ett starkt, till förlamning gränsande hämningstillstånd. Någon binnikemask kan ej påvisas. Den själsliga analysen visar emellertid följande. Mannens död hade utlöst affekter, som ej fingo sitt naturliga utlopp. Hennes förmåga att ge uttryck för känslor var ju redan tidigare dålig. I stället har nu en typisk hysterisk konversion kommit till stånd, säger Maeder. Sinnesrörelsen har funnit ett utlopp i matsmältningsapparaten och förlamat denna. Ångestdrömmarna, i vilka mannen uppträdde som förföljare, uttrycka känslor av självkritik och mindrevärde. Dessa känslor ha

¹ A. Maeder, Hur själen läker sig själv, Sthlm 1943, s. 94 ff.

framkallats av mannens död. Denne var i sitt liv rätlinig och moraliskt sträng. Men själv har hon varit raka motsatsen. Sedan sin ungdom har hon "störtat sig i en rad äventyr, vilka hon så småningom kommit ur blott som en skugga av sig själv".¹ Hon ängslas för självförebräelserna, som förkroppsligas av makens drömgestalt. Därav hennes sömnlöshet. Hon tolkar sina av affektkonversionen föranledda fysiska svårigheter som orsakade av en binnikemask. Detta är ingenting annat än en symbol för hennes beträngda moraliska läge, det är en symbol för hennes undanträngda samvete. Patienten kom från ett strängt kristet hem och hade i barndomen mottagit dess allvarliga etiska uppfattning. Men under sina vuxna år hade hon helt emanciperat sig från denna och fört ett "fritt levnadssätt". Hon ansåg det vara ett krav från hennes säregna natur, att hon skulle leva ut sig. "Med tiden hade hon byggt upp åt sig ett eget säkringssystem, en konstlad rationalisering för att rättfärdiga sitt förhållande inför sig själv och avkoppla den inre röstens maning. Det hade lyckats henne blott alltför väl. På vems bekostnad ha vi redan sett, ty vi veta, att hon så småningom gått förlustig sin livsglädje och spontaneitet, ja till och med känslan för sitt personliga liv. Genom att förtränga maningar, protester och självförebräelser har hon liksom förlorat själva själslivet och blivit främmande för sig själv. Det förträngda kommer nu tillbaka i en våldsam reaktion och överfaller henne i den sällsamma formen av denna halvt kroppsliga, halvt själsliga sjukdom."² Maeder meddelar nu patienten denna tolkning av hennes tillstånd, vilken hon synbarligen accepterar med en omedelbart inträdande förbättring av det allmänna tillståndet som följd. Den följande behandlingen gjorde hennes övertygelse

¹ Ib., s. 95.

² Ib., s. 96 f.

om innebörden av sjukdomen djupare och medförde tydligen ett nytt etiskt förhållningssätt och själslig hälsa.

Ett annat av Maeders fall är också upplysande.¹ En patient vaknar mitt i natten med den affektbetonade föreställningen, att det är farligt för honom att dricka. Han blir rädd och beslutar att avstå från att förtära sprit. Dagarna efter denna upplevelse blir han uppmärksam på att han varit i en närmast omedveten ångest för att han kunde få magkräfta. Men läkarundersökningen kan ej påvisa några stöd för en sådan ängslan. Däremot kommer det senare i dagen, att han i hemlighet lever i ett utomäktenskapligt förhållande, som ibland oroar honom. Han vill dock ej uppge det och hittar på ursäkter inför sig själv. Han har på så sätt lyckats förtränga den moraliska konflikten, men den kommer dock till uttryck indirekt i ångesten för kräfts sjukdomen. Denna ångest uttrycker "i beslöjad form situationens fara. En själslig, destruktiv process utspelar sig inom honom, som först på denna omväg kommer till medvetande,"² — Maeder slutar så redogörelsen för sina fall med en travesti av ett klassiskt ord om faran av att förjaga det naturliga: "Jaga bort samvetsförebåelserna, och de komma blott starkare tillbaka!"

Det mest påfallande med dessa tolkningar av sjukdomsfall är, om man jämför dem med vad den freudska skolan brukar prestera, själva symboltydningen. För en trogen freudian är det självfallet att binnikemaskens symbol i det första exemplet endast kan vara en sexualsymbol, ett tecken på förträngd sexuallibido, och kräftan i det andra fallet skulle säkert tolkats på liknande sätt. Maeders tydningar äro intressanta icke minst därför, att de visa ensidigheten i den stereotypa symboltolk-

¹ Ib., s. 100 f.

² Ib., s. 100 f.

ningen inom den ortodoxa psykoanalysen. Hans egen tydning hör naturligtvis samman med hans syn på sjukdomsbilden i dess helhet. Han har genom patienternas berättelser om levnadsomständigheter och drömmar fått en klar bild av deras läge och tolkar deras själsrubbnings som förorsakad av samvetets förträngning. Av denna allmänna syn följer sedan hans tydning av de markanta symbolerna. Det förefaller, som om en sådan helhetsbetraktelse vore den enda riktiga utgångspunkten för symboltolkningen. Om helhetsbetraktelsen företas med realism och utan förutfattade meningar, kommer den tydligen också att göra rättvisa åt de fall, där den moraliska tendensens förträngning är den utlösande kraften i neurosbildningen. Den kommer därmed att innebära ett korrektiv mot den ensidiga psykoanalytiska symboltolkningen.

En annan omständighet som förtjänar att uppmärksammas i Maeders här anförda andra fall är själva förträngningsprocessen. Den börjar fullt medvetet tydligen, eftersom patientens handlingsätt då och då oroar honom. Han arbetar på att skjuta undan samvetsförebåelserna och tror sig helt ha lyckats med det, då emellertid den moraliska tendensen tar sig uttryck i tvångsartade föreställningar, som tvinga honom till läkaren. Maeder talar också om olika grader av omedvetenhet, när det gäller samvetets förträngning.

Maeder synes således förutsätta en liknande utvidgning av förträngningens begrepp i förhållande till Freud som den vi ovan företagit. Det visar sig utifrån den religiösa biktens synvinkel meningsfullt att tala om olika grader av samvetetslivets förträngning. Man kan sålunda iaktta, hur det endast föreligger en ringa grad av repression av skuldbelastade minnen, då det är fråga om religiöst livaktiga personer. Hos de fromma katolikerna t. ex. äro dessa minnen latent och dyka ofta upp

i medvetandet, därför att dessa personer genom bot och biktövningen äro väl skolade för den av kyrkan anbefallda botångern. Från sådana fall, där förträngningen av samvetslivet är mycket svag eller närmast obefintlig, kan man tänka sig en successiv ökning av förträngningens styrka mot ett stadium, där den moraliska funktionen omedvetet undantränges, där således personen ej är medveten om, att hans handling innebär någon skuld eller något brott mot en etisk norm. I själva verket torde en person, som skulle leva fullständigt "harmlöst" utan något som helst skuldmedvetande, vara en ganska sällsynt företeelse. Att man i den religiösa bikten också möter människor, som tidigare till synes helt ha lyckats förtränga sitt samvetsliv, sin moraliska kraft ha vi sett exempel på i det föregående. Då det religiösa objektet blir levande för dem, uppleva de sig själva som syndare, de objektivera sitt eget jag och betrakta sig själva och sitt liv från en ny synpunkt, där enskilda minnen anses som särskilt skuldbelastade och biktas. Det är, som framgår av vad här sagts om det kraftspel, för vilket repressionen är ett uttryck, en sund psykologisk instinkt, som leder biktfadern att vid bikten betrakta de enskilda biktade synderna som utslag av de drifter, genom vilka den moraliska kraften förträngts. Genom en sådan betraktelse, som den biktande själv driver fram och gärna accepterar, kan den för det normala livet nödvändiga balansen mellan personlighetens krafter och behov återställas. Den process, som härvid utspelas och befästes genom biktfaderns råd och ledning, upplever den biktande som en förvandling av sin personlighet, som en omvändelse. Vi få i ett följande kapitel tillfälle att något närmare uppehålla oss vid relationen mellan bikten och omvändelsen.

IV

Den kristna biktens särprägel



Kapitel 12

DEN KRISTNA BIKTENS SÄRPRÄGEL

Den moraliska tendensen kommer således till uttryck i den kristna bikten. Det som skiljer denna från den profana bekännelsen är ju detta, att brottet mot den etiska normen bekännes som synd, som ett brott mot Guds vilja och att den biktande genom sin bekännelse vill söka nå Guds förlåtelse och står beredd att för framtiden låta leda sig av Guds vilja för att leva ett bättre liv. Bikten kommer alltså att innebära en sinnesändring, en metánoia eller omvändelse.

Man kan med J. B. Pratt definiera omvändelsen som psykologisk akt på följande sätt: det är den "nya födelse, varigenom en människa upphör att vara ett blott psykologiskt ting eller ett delat jag och blir en enad varelse med en bestämd riktning under ledning av en grupp sammanhängande och harmoniska syften eller ideal".¹ Denna definition synes ganska väl täcka,

¹ J. B. Pratt, a. a., s. 123: "the only essential part of it is just this new birth by which a man ceases to be a mere psychological thing or a divided self and becomes a unified being with a definite direction under the guidance of a group of consistent and harmonious purposes or ideals". Jfr William James' definition: omvändelse är "den plötsliga eller gradvisa process, varigenom ett hittills söndrat jag, samvetssjukt och olyckligt, kommer till enhet, samvetsfrid och lycka som följd av dess fastare grepp på de religiösa verkligheterna" (Den religiösa erfarenheten i dess skilda former, 2:a uppl., Sthlm 1923, s. 223).

vad som sker i en allvarlig bikt eller ett förlopp, som når sin kulmen eller bekräftelse under denna. Man får då naturligtvis ta hänsyn till den anförda definitionens formala karaktär, att den är tänkt såsom omfattande alla former av omvändelse, således även sådana med icke-kristen karaktär, ja även omvändelser från kristendomen till en positivistisk livsuppfattning som i det av Pratt anförda exemplet med den italienske filosofen Roberto Ardigo.¹ Även vid den religiösa omvändelsen kan processen och dess innebörd tydligen skifta alltefter trosinnehållet. Det är därför i vårt sammanhang av vikt att söka fastställa, vad omvändelsens innebörd och konsekvenser bli på kristet område. Här synes det väsentliga i denna akt vara, att människan ställer sig under gudomens vilja och gör dess norm till sitt livs högsta riktpunkt, vilken alla andra värden eller syften måste underordna sig. Det är av särskild vikt att betona, att omvändelsen bör uppfattas som en medveten akt, en viljeakt, där avgörelse träffas för den gudomliga viljan och de höga idealen.² I denna medvetna viljeakt upplever människan sig själv som en fri varelse, som känner sig få förmåga och kraft att behärska de stridande drifterna och att anvisa dem deras plats i den hierarki av krafter och värden, vilka alla skola tjäna den gudomliga viljan.

Pratt ställer emellertid frågan, om skuldkänslan och ångern över synden verkligen har en sådan dominerande roll i omvändelseprocessen, som man i allmänhet har velat göra gäl-

¹ Pratt, a. a., s. 126 f.

² Även Sante de Sanctis, som i sitt arbete *Religious conversion*, London 1927, lägger huvudvikten vid de omedvetna faktorernas eller "komplexens" verksamhet för förklaringen av omvändelseprocessen, betonar, att personen medvetet och "med sin vilja" måste acceptera den förändring, som ägt rum i hans omedvetna, för att en verklig omvändelse skall komma till stånd (s. 253).

lande. Han vill för sin del förneka detta. Då frågan har ett särskilt intresse, när det gäller utredandet av förhållandet mellan bikten som bekännelse av synder och omvändelsen, må vi här något beröra den.

Pratt polemiserar mot Starbuck-James' synpunkt på omvändelsen. Han menar, att deras undersökning är baserad på fall, som framkallats genom den anglosachsiska väckelseförkunnelsen, vilken i sin tur går tillbaka på Luther och Calvin. Här eftersträvade man att framkalla en skuldkänsla, som skulle övertyga syndaren om hans hopplösa läge och hans fullständiga oförmåga att med någon egen ansträngning komma ut ur detta läge. I detta yttersta mörker återstod ingenting annat än att överlåta allt åt Guds nåd. Först när syndaren nått därhän, att han insett sin belägenhet och slutat att själv sträva att komma någonstans, kunde han hoppas på Guds ingripande, på räddning genom nåden. Av denna förkunnelse framgingo sådana fall som John Bunyan och David Brainerd, vilka Pratt betraktar som typexempel. De tillbringa före "nådens genombrott" långa tider av den mest kvalfyllda ovisshet om syndaförlåtelsen och odla systematiskt sin skuldkänsla. Detta bringar dem periodvis ned i depressiva tillstånd, där de tro sig fördömda av Gud. De gå i en osalig väntan på att Guds nåd skall gripa dem, att få uppleva befrielsen från skuldbördan. Men själva kunna de enligt åskådningen ingenting göra för att komma fram till denna upplevelse. Slutligen nå de dock den befriande erfarenheten. Deras omvändelse är fullbordad. Nu kommo psykologer som Starbuck och James för att studera omvändelsens psykologi och mötte sådana omvändelsehistorier som Bunyans och Brainerds. På dessa fall utarbetade de därpå sina teorier om omvändelsens stadier och förlopp. De fall, som voro en frukt av en bestämd religionstyp,

en speciell teologisk åskådning och förkunnelse, gjordes sålunda till typexempel för den religiösa omvändelsen överhuvud. Och teologerna och förkunnarna tackade sedan i sin tur psykologerna för denna sanna bild av omvändelsens psykologi. En skön cirkel! utbrister Pratt. Enligt Pratts eget förmenande är synd och skuldkänsla ingalunda något vanligt fenomen vid omvändelsen. Det vanligaste motivet är sökandet efter ett högsta värde, som kan engagera alla personens krafter, eller strävandet efter att komma bort från ett eländigt tillstånd, som blivit en följd av laster och brott, till ett renare, ljusare och lugnare liv. Teorien om uppgivandet av den egna ansträngningen, som är så viktig för den ovan skildrade teologien och psykologien, anser Pratt vara en av de fördärvligaste tankar, som framställts. I stället ser han i strävandet mot den nya livsmöjligheten en av de viktigaste hävstångarna för omvändelsen.

Det är onekligen ganska överraskande, att en religionspsykolog tillskriver syndaängern så liten betydelse vid omvändelseprocessen som Pratt gör. Hans åsikt synes här vara dikterad mera av en påfallande aversion mot den anglosachsiska väckelseförkunnelsen och religiositeten i dessa kretsar än av hänsynstagande till påtagliga fakta. Han visar en benägenhet att skruva ned betydelsen av de prominenta fall av omvändelse (t. ex. Augustinus, Luther), som väsentligen äro motiverade av ångern över synden, för att i stället framhäva exempel, där den intellektuella faktorn, sökandet efter sanning och livsmening, varit dominerande. Betecknande är, att Pratt härvid i första hand stöder sig på fyra exempel, av vilka det första handlar om en vetenskapsmans omvändelse från kristendom till positivism, de två följande äro hämtade från indiskt religionsområde och endast det fjärde från kristendomen. För övrigt motiverar han sin uppfattning huvudsakligen med att

hänvisa till att syndaångern icke spelade någon viktig roll i Nya testamentets omvändelseberättelser och icke heller vid de exempel från frälsningsarmén, som han undersökt.¹ Det första påståendet faller på sin egen orimlighet. Det torde vara tillräckligt med en hänvisning till Lukasevangeliet.² Och beträffande frälsningsarméns adepter, är det väl ändå ganska klart, att syndaångern hos dem ofta spelar en avgörande roll för deras sinnesändring, där likaväl som i övriga väckelserörelser, som metodiskt arbeta på uppväckandet av ånger och botstämningar. Det är således enligt vår mening ett misskännande av bestämda fakta att som Pratt icke medge eller ta hänsyn till skuldkänslans betydelse för den genuint kristna omvändelsen. Pratt har naturligtvis rätt i att omvändelsens typ bestämmas av härskande teologi och förkunnelse. Därav följer, att icke blott den som vuxit upp i anglosachsisk väckelsemiljö utan även den som har sitt ursprung i en kristen omgivning överhuvud får sin omvändelse färgad av skuldmedvetandet, vilket ofta blir omvändelsens viktigaste motiv. Man lär aldrig komma ifrån att räkna skuldkänslan som ett centralt motiv för omvändelse, när man har med kristen tro att göra. Sant är, att det därför ingalunda är den enda bevekelsegrunden. Och det har inte heller den av Pratt så hårt ansatte Starbuck menat. Resultatet av Starbucks rundfråga beträffande motiven för omvändelsen var, att femton procent bland kvinnorna och aderton procent bland männen uppgåvo, att samvetsförebåelser och skuldkänslor varit den avgörande orsaken till omvändelsen.³

¹ Pratt, a. a., s. 155.

² Se t. ex. berättelsen om synderskan i Simons hus (Luk. 7: 36 ff.) och liknelsen om den förlorade sonen (Luk. 15: 11 ff.).

³ E. D. Starbuck, *The psychology of religion*, 4:e uppl., London 1914, s. 52. Jfr Fritz Giese, *Kinderspsychologie i Handbuch der vergleichenden Psychologie*, utgiven av G. Kafka, 1, München 1922, s. 368.

Pratt förebrår vidare Starbuck-James för deras antagande, att omvändelsen innebär "en kamp att komma bort från synden snarare än en strävan mot rättfärdighet" och att det sista och avgörande momentet i processen skulle vara att människan uppger sin egen strävan, uppger sig själv för att känna sig gripen av den gudomliga kraften. För Pratt är förloppet rakt motsatt. Omvändelsen är i grunden en strävan efter rättfärdighet, ett nytt liv i renhet. Han lägger huvudvikten vid viljefaktorn och betraktar åsikten om självuppgivelsen och passiviteten i det sista momentet som fördärlig, därför att den ger upphov till sådana fall av osaligt ruvande och ständigt lamenterande över det syndiga tillståndet som Bunyan och Brainerd.

Till detta kan ju helt enkelt sägas, att också Starbuck-James lämnat gott utrymme för viljemomentet i omvändelseprocessen genom sitt tal om kampen bort från synden. Teorien om självuppgivelsen i det sista stadiet av omvändelseprocessen är naturligtvis icke gripen ur luften utan återgår på bestämda erfarenheter i typiska fall. Beträffande frågan, huruvida omvändelsen karakteriseras av strävan bort från synden eller strävan fram till rättfärdigheten,¹ synes den för den kristna omvändelsens del kunna lösas helt enkelt genom antagandet, att båda faktorerna äro i verksamhet. Där skuldkänslan uppträder, är processen den, att syndaren på samma gång som han inser och erkänner sin synd också söker bekämpa den, varvid han får hjälp genom att sträcka sig efter den makt, som han tror kan befria honom och göra det möjligt för honom att leva ett bättre och

¹ Starbuck har för övrigt också i sina uppgifter om motiven för omvändelsen tagit vederbörlig hänsyn till strävan efter rättfärdighet. Han beräknar, att detta motiv till och med är något vanligare än ånger och skuldkänsla, femton procent bland männen och tjugu procent bland kvinnorna hade uppgivit sådana bevekelsegrunder för sin omvändelse (*Starbuck*, a. a., s. 52).

renare liv. Själva ångern innehåller ju som vi tidigare sett en strävan bort från synden och den är, om den går på djupet, till sitt väsen beroende av att syndaren, om också dunkelt, fattar, att han kan bli fri från synden. Ångern är i sig själv således inspirerad av en längtan, en drift att komma loss från synden och att komma fram till ett renare tillstånd.

Då Pratt i sin diskussion av omvändelsen kritiserar religionspsykologerna för att de övervärderat den plötsliga omvändelsens frekvens, synes man böra ge honom rätt. Den s. k. plötsliga omvändelsen har tillvunnit sig stort intresse bland psykologerna på grund av sin gåtfullhet och har därför kommit att överbetonas. Den gradvisa utvecklingen mot en sinnesändring är, framhåller Pratt, mycket vanligare och i själva verket det normala förloppet. Den plötsliga och starkt affektbetonade omvändelsen är genuin endast då det gäller vissa extraordinära fall och nervöst disponerade typer. Denna omvändelsetyp är i nio fall av tio framkallad, därför att tradition och förkunelse fordrat den, säger Pratt. Denna mening förefaller berättigad. Det bör i sammanhang härmed påpekas, att det alltsedan James' teori om den "undermedvetna inkubationen" som förklaring till den plötsliga omvändelsen är en tendens att överbetona det omedvetnas betydelse för omvändelsen.¹ Man synes vara alltför benägen att betrakta omvändelsen som ett fenomen, som brutit fram plötsligt utan någon föregående varning och i ett slag lett till förvandling av personligheten. Här har, säger man, en "omedveten inkubation" ägt rum. Tendenser mot en förvandling av personens härskande värdering och livsföring ha funnits i det omedvetna och kanske då och då försökt

¹ W. James, a. a., se s. 270 och den följande diskussionen av "det undermedvetnas" begrepp. Jfr R. H. Thouless, Religionspsykologi, Sthlm 1926, s. 238, och Sante de Sanctis, a. a.

bryta sig fram till medvetande men trängts undan. I det omedvetna ha de emellertid dragit till sig mera kraft och idéer, de ha vuxit till mäktiga komplex, som mognat och till slut vid ett lämpligt tillfälle trängt fram till medvetandet, tagit det helt i besittning och medfört en plötslig omvärdering och personlighetsförvandling. Det kan naturligtvis tänkas fall, som svåriligen kunna förklaras på annat sätt. Men i allmänhet låter sig nog en tendens, som verkligen driver till livsförvandling, ej helt förtränga. Den gör sig säkerligen påmind då och då i medvetandet och får kanske vid sådana tillfällen förstärkning, i det att nya skäl för dess berättigande aktualiseras. Så kan man tänka sig processen gå gradvis mot sin kulmen, ny aktualisering av tendensen, ny förstärkning, tills det värdesammanhang, som tendensen representerar, genom livserfarenheten eller påverkan från personer i omgivningen blir så förstärkt och levande för medvetandet, att tendensen helt tar väldet och medför personlighetens förvandling. Man kan, synes det, betrakta de flesta fall av s. k. plötslig omvändelse som föregångna av en sådan mer eller mindre medveten utveckling. Vad vi tidigare erfarit om den moraliska tendensens förträngning ligger ju i linje med denna synpunkt.

Denna diskussion av omvändelsen har således bland annat visat, att vi ha att räkna med ångern över och kampen mot synden som ett centralt och genuint motiv i den kristna omvändelsen. Det är i detta sammanhang den kristna bikten skall insättas. I bikten kulminerar en sådan omvändelseprocess, där när man fram till det avgörande slutstadiet, i det att synden och dess bakgrund framträda klart för medvetandet och ångras, och ett medvetet beslut fattas att leva i lydnad mot Guds vilja i framtiden.

Men ha verkligen alla de former av bikt, som vi i denna

undersökning sett exempel på, en religiöst-kristen prägel? Gäller det ej blott de mera institutionellt betonade biktformer, vi möta i katolska kyrkan och hos vissa protestantiska prästerliga själasörjare? Frågan är viktig för vår undersökning av relationen mellan bikt och omvändelse. Ty har en viss form av bikt, som vi i det föregående behandlat, egentligen icke karaktär av religiös akt, så kunna vi givetvis ej betrakta den såsom sammanhörande med omvändelseprocessen. Det är tydligen en sådan mening, som föranlett H. I. Schou att sätta likhetstecken mellan privatbikt och profan bikt. Med privatbikt menar Schou "en rent personlig bekännelse från den ena människan till den andra utan religiöst föremål" och skiljer den från den kyrkliga bikten såsom förberedelse till absolution och nattvard.¹ Endast den sistnämnda har således enligt Schou religiöst föremål. Den "privata" bikten blir då tydligen främst bikten för en lekman, och här kan det faktiskt ibland se ut, som om det blott vore fråga om en bekännelse för en människa. Men ser man närmare till sakförhållandet, skall man finna, att också här det religiösa föremålet kan vara närvarande, om det verkligen gäller en allvarlig bikt av en djupt känd och ångrad synd. Redan i och med att syndaren har upplevt sitt felsteg eller sin brist som en synd, har han ju det religiösa objektet på något sätt levande för sig, och genom att till bikttagare välja en religiöst erfaren person ådagalägger han till yttermera visso, att han tänker sig det religiösa objektet som närvarande eller deltagande i biktakten, eller att han väntar, att dess närvaro av honom skall upplevas som ett resultat av bikten, då han når vissheten om syndaförlåtelsens faktum. Hos religiöst oerfarna personer kan Gudsuppfattningen vara dunkel. De känna ej den Gud, till vilken de vilja vända sig för

¹ H. I. Schou, a. a., Kirke og Kultur, 1933, s. 577.

att bli befriade från sin synd. Eller det kan röra sig om personer, som känna sig förkastade av Gud och människor på grund av sin synds alltför svåra karaktär. De behöva ledning och hjälp för att komma fram till en riktig bekännelse. De kanske uttryckligen måste höra av en annan religiöst mera erfaren person, att Gud verkligen *kan* befria dem. Vi ha sett flera sådana fall i det föregående. Vi kunna här särskilt erinra om læstadianerna i Lainio och om Blumhardts första fall av bikt.¹ Men sådana biktande känna ändå i allmänhet, låt vara ibland på ett dunkelt sätt, att det religiösa objektet är närvarande och ger deras bikt dess högtidliga allvar och ingripande betydelse. Det är ej biktfadern ytterst utan en högre, starkare makt där bortom, som de i bekännelsen vilja nå, vars närvaro och hjälp de vilja uppleva för att därigenom komma bort från det tillstånd av synd, de befinna sig i och ej längre kunna uthärda. Biktfadern kan stå som förmedlaren mellan dem och Gud, i det han ger dem nya inblickar i Guds natur eller hjälper dem fram till vissheten om syndaförlåtelsen.²

Men bikttagarens roll kan också bli passiv. Den biktande kan i själva bekännelsen uppleva syndaförlåtelsens verklighet så starkt, att han ej behöver någon direkt förmedling av den han biktar för. Vi kunna belysa detta med ett exempel från oxfordgrupprörelsen. Det har tidigare anförts vid framställningen av självobjektiveringen under bikten men har också i detta sammanhang sitt värde. Den biktande berättar: "Jag delgav en vän allt som tryckte mig, jag visade honom mina svagaste sidor, och han gjorde likadant. Och medan jag berättade,

¹ Jfr vad som sagts om sådana fall, s. 209 f.

² Om en sådan den religiöst mera erfarna lekmannens roll i bikten, se t. ex. Halfdan Högsteds, Oxford tolkat, Sthlm 1937, s. 29 f. Jfr framställningen av delgivningens metod ovan s. 98 ff.!

vad som tyngde mig, gick det upp för mig med ens, vilken värdelös varelse jag egentligen var, huru jag värderat mig själv alltför högt, älskat mig själv. Jag berättade och berättade, tills det verkligen inte fanns någonting mera, som han inte visste och — jag blev fri. I det ögonblick, då jag kände, vilken syndabörda som tyngde mig, tog Gud emot mig. Jag överlät allt åt Honom — och från detta ögonblick kände jag mig som den lyckligaste människa på jorden.”¹

Här är det som om bikttagarens insats inskränkte sig till att ge själva ansatsen till en total bekännelse. Denna förlöper sedan som en lång monolog, vilken småningom snarare synes rikta sig till Gud än till vännen. Detta framgår av orden ”Jag blev fri. I det ögonblick jag kände vilken syndabörda, som tyngde mig, tog Gud emot mig. Jag överlät allt åt Honom.” Här är alltså ett exempel på en bikt ”från den ena människan till den andra”, där det religiösa föremålet under bekännelsens gång kommer den biktande mycket nära, ja bikttagaren blir till sist Gud själv. Luther, som ivrade för bikt både inför prästen och den kristne lekmannen, var angelägen att betona, att den biktande i sin bekännelse alltid har med Gud att göra.²

Den religiösa biktens särkaraktär, det som skiljer den från andra former av bekännelse, är således detta, att den biktande här upplever det religiösa objektets närvaro. Detta gäller både den kyrkliga, institutionellt betonade bikttypen och bikten för en lekman, om bekännelsen tas på verkligt allvar. Det är biktens religiösa dignitet, dess religiösa atmosfär, som ytterst ger den dess värde ur den biktande syndarens synvinkel. Dess sam-

¹ Omvändelser genom oxfordrörelsen, s. 79.

² Om Luthers biktuppfattning se s. 15 och där anförd litteratur! I detta sammanhang kan hänvisas även till S. Normann, Oxfordgrupp-rörelsen i luthersk belysning, Sthlm 1934, särskilt s. 97.

band med den religiösa omvändelsen synes sålunda vara principiellt klart. Detta samband framgår särskilt tydligt, då man betraktar de väckelserörelser, där bikt kommer till användning. Vi ha iakttagit, hur bikten brukas som själva inträdesakten i læstadianismen, i oxfordgrupprörelsen och i mera lokalt betonade väckelser som den av Blumhardt ledda. Här framträder bikten som ett led i själva omvändelsen, som avslutningen och krönet på denna. Biktakten blir själva uttrycket för omvändelseprocessen, dess bekräftelse.

Kan man i sammanhang med biktens bruk i väckelserörelserna lätt inse dess förbindelse med omvändelsen i betydelsen av sinnesändring och principiell brytning med tidigare värderingar och livsgestaltning, en "omvärdering av alla värden", synes det kanske svårare att godta en sådan förbindelse, då vi ha att göra med en mera övningsmässig bikt som i katolska kyrkan. Här gäller det ju, frånsatt de fall av principiell omvändelse, som kunna förekomma, att bikten ger uttryck åt redan kristna människors ständigt förnyade behov av bot och bättring. Men också i denna biktform är det berättigat att tala om omvändelse i betydelsen av sinnesändring, när det rör sig om bikt av svåra synder med föregående samvetsrannsakan och allvarlig ånger. Ty bikten innebär ju också här, att syndaren bringas till insikt om sin egen natur och de tendenser i denna, som förorsakat synden eller synderna. Enligt det katolska biktschemat uppfordras man att genomgå den djupa ångern, *contritio*, "hjärtats förkrosselse", i vilken sinnesändringen är innesluten, och att som konsekvens härav fatta ett medvetet beslut att ej vidare synda. I katolsk teologi anges också sinnesändringen eller omvändelsen som biktens resultat.¹

¹ Se *L. Bopp*, a. a., s. 79: Genom boten "kommer människan till enhet och slutenhet. Så är hon räddad ur sin inre splittring, sin schizotymi; hon

Skulden är utplånad och människan kan börja på nytt. Renad från synd och enad i sin kraft, kan hon inrikta sig på att följa den gudomliga viljan och de mål, den ställer. I enlighet med den av oss antagna synpunkten på omvändelsen som en sinnesändring, vilken medför en unifisering av de stridande psykiska tendenserna, en organisation av karaktären, bör man således också i denna biktform ha rätt att anse bikten som ett viktigt led i omvändelsen.

Diskussionen om sambandet mellan bikten och omvändelsen har ytterligare understrukt bikten funktion som enhetsskapande faktor, en funktion, som tidigare belysts i kapitlet om assimilationen. Vi påpekade också i det sammanhanget, att lättnadskänslan efter bikten till väsentlig del kan förklaras därigenom, att bikten såsom innebärande omvändelse och syns av personligheten betecknar slutet på samvetskonflikterna, striderna mellan personlighetens olika tendenser. Vi framhävde hursom den affektiva avlastningen, avreaktionen, till stor del förklarar lättnadskänslan. Detta torde gälla alldeles särskilt för de fall, där ångerns affekter äro mycket intensiva, men också i allmänhet, där ångerkänslor förekomma. Det torde förhålla sig så, att avlastningen av affekterna är särskilt ägnad att förklara den momentana och omedelbara lättnadskänslan efter avlagd bikt, i synnerhet om affektmobiliseringen varit stark före och under själva bikten, medan den syntetiska verksamhet, som blir ett resultat av bikten, åstadkommer, att lättnadskänslan verkligen består och övergår i ett lugn och en

har blivit frisk i sitt djupaste inre och kan med full kraft vända sig mot nya mål". Jfr G. Wunderle, a. a., s. 5, som talar om omvändelsen som målet för ångern och bikten: "Föresatsen är att betrakta som en särskild akt, som avslutar hela den själsliga processen, med den är conversio, omvändelsen i det inre fullständigt avslutad" ("mit ihm ist die conversio, die Bekehrung innerlich zum vollkommenen Abschluss gebracht").

sinnesfrid, som kan fortverka under en längre tid. Den under bikten försiggående syntesen ger sålunda en god del av förklaringen till biktens välgörande verkan. Den ger följaktligen också i lika mån förklaringen till, att man på många håll tillskriver bikten stor betydelse för den själsliga hygienien i allmänhet. Vikten av denna syntetiska funktion skulle starkt accentueras, om det vore möjligt att påvisa, att den möter ett ursprungligt psykiskt behov av enhet och tillfredsställer detta. Därmed skulle ju också dels bikt- och absolutionsbehovet och längtan efter en vägledande auktoritet och dels den allmänt betygade lättnadskänslan efter bikten få en djupare bakgrund.

I den allmänna psykologien har antagandet av en syntetisk tendens i psyket för förklaringen av jagets sammanhang eller personlighetens kontinuitet varit föremål för mycken diskussion. Wilhelm Wundt framställde en lära om "apperceptionen",¹ vilken han definierar som en drifts- och viljemässig verksamhet, som bestämmer, vad som skall tas in i "medvetandets blickpunkt" och liksom en psykets enhetsskapande centralkraft verkar ordnande på föreställningsförloppet, sammanfattar och uppdelar, leder och hämmar det.² Harald Höffding ger flera skäl för antagandet av en syntetisk kraft i själslivet. Utan en sådan skulle ej sammanhanget i kunskaps- och känsloliv vara möjligt och egentligt viljeliv ej ens existera.³ Och han tar upp Kants ord: syntesen utgår från "en blind, ehuru outhärlig

¹ Beträffande detta begrepps historia, de olika meningarna om det och dess betydelse i modern psykologi och pedagogik, se artikeln Apperzeption i *Pädagogisches Lexikon*.

² Se *A. Messer*, a. a., s. 14. Messer har gjort begreppet till föremål för specialstudier (se art. Apperzeption i *Pädagogisches Lexikon*).

³ *Harald Höffding*, *Psykologi i Omrids*, 4:e uppl., Köpenhamn 1898, s. 55 ff.

själslig verksamhet, utan vilken vi icke alls skulle ha någon kunskap, men som vi blott sällan bli medvetna om”.¹

Den franske psykologen Charles Blondel har gjort teorierna om den psykiska syntesen till föremål för kritisk granskning och funnit, att de i allmänhet äro behäftade med metafysiska antaganden.² Han vänder sig mot vissa uttalanden av bland andra just Höffding t. ex.: ”Den andliga existensen har som fundamental form syntesen.” Och han anför liknande ord från psykologen G. Dwelshauvers, som med förkärlek kallar syntesen för ”andens verksamhet”. Blondel fogar här till som allmänt omdöme angående teorierna om en enhetsskapande psykisk tendens, att dessa, om man nu bortser från deras metafysiska belastning, egentligen ej säga så mycket. De påstå blott, att en syntes äger rum, men de kunna ej förklara, *hur* den sker. ”Vi veta ej ännu exakt, vilken mekanismen är i våra förnimmelser eller minnen, och vi vilja känna de allmänna lagar, efter vilka de hopfogas.”³

Blondel vill varna för en alltför säker och oreflekterad användning av den kritiserade teorien, men han vill dock icke själv ge upp den. Han går med på antagandet, att en syntes verkligen sker, men han vill begränsa dess räckvidd till den rationella aktiviteten.⁴

Man har vid försöken att lösa de svårigheter, som teorien om den syntetiska tendensen bjuder, sökt slå in på den i modern psykologi vanliga vägen, då det gäller att få de rätta synpunkterna på ett psykologiskt skeende: att betrakta det utifrån målsynpunkten. Man säger, att problemet om samman-

¹ Ib., s. 58.

² Charles Blondel, *L'activité automatique et l'activité synthétique*, Nouveau traité de psychologie, 4, Paris 1934, s. 341—385.

³ Ib., s. 370.

⁴ Ib., s. 375.

hanget i själslivet, jagproblemet endast kan lösas genom att man frågar icke: Vem är jag? utan: Var möta vi vårt jag?¹ Ett psyke i verksamhet är enat just i denna sin verksamhet, som betyder dess inriktning mot ett mål, ett syfte. Målsträvandet skapar således den psykiska enheten. Begreppet jag eller personlighet blir rent funktionellt.

Men fråga är om problemet om den syntetiska tendensen endast kan betraktas på detta sätt. Det förefaller trots allt, som om teorien om en till den psykiska utrustningen hörande enhetsskapande förmåga eller tendens ändå vore ofrånkomlig. Här synes oss psykiatrien kunna ge sitt bidrag till frågans belysning. Ty den lär oss, att den själsligen splittrade människan saknar något väsentligt, som gör att understundom icke ens den enklaste målsättning kan samla hennes krafter till en ordentlig handling. Hon saknar just den elementära förmågan att samla sig, att ordna, sammanhålla och inrikta sina själskrafter på ett bestämt syfte. Förutsättningen för den målmedvetna verksamheten synes ändå till sist bli en enhetsskapande förmåga i den psykiska utrustningen. Själva det förhållandet, att många av neurospatienterna ådagalägga en stark otillfredsställdhet med sitt dissocierade psykiska tillstånd och visa en påtaglig vilja till hälsa, talar ju för att tendensen till enhet gör sig gällande som en ursprunglig psykisk kraft. Själens enhet är en betingelse för dess hälsa.² Den psykiater, som väl

¹ Se *Eivind Berggrav*, Religionens terskel, Kristiania 1924, kap. Jeg-oplevelsen, s. 153—168.

² Om psykiatriens lärdomar beträffande syntesens roll för själslivet, säger *John Landquist*, Själens enhet, Sthlm 1935, s. 109: "Det är värt att eftertänka, hur mycket starkare psykiatrien betonar sammanhanget och helhetsuppfattningen i själslivet än de vanliga handböckerna i normalpsykologi." Och s. 110: "Psykiatrien lär oss på ett inträngande sätt, hur fast och fint sammanhängande själsstrukturen är hos den normala män-

jämte Freud utifrån sina iakttagelser och forskningar rörande de själsliga rubbningarna mest berikat normalpsykologien, Pierre Janet, säger allmänt om den syntetiska tendensens betydelse och verksamhet: "Tendensen till syntes och personlighet är den allmänna karaktären i de psykiska fenomenen."¹

På visst håll inom psykiatrien har man starkt framhåvt den syntetiska aktiviteten som en av själslivets grundkrafter. Man gör den rentav till hävstången i hela den själsliga läkeprocessen. Denna riktning utgår från den psykoanalytiska skolan. Den representeras särskilt av A. Maeder,² som ju står Jungs riktning nära, och Poul Bjerre,³ som icke erkänner något beroende av vare sig Jung eller Maeder. Dessa själsläkare lägga huvudvikten i sin behandling vid psykosyntesen i stället för vid analysen. En sådan är visserligen nödvändig för att utröna orsakerna till de nervösa rubbningarna eller till de konflikter, som patienten vill ha lösning på hos läkaren. Men efter analysen kommer syntesen, och där har läkaren endast att stå som ledaren och övervakaren av den psykiska aktivitet, som gör sig gällande i patientens omedvetna. Maeder framhåller, hur patientens drömmar ha en prospektiv tendens,⁴ d. v. s. hans omedniskan, vilken förödelse och vilket lidande en rubbning av detta sammanhang medför och hur nödtvunget ett sådant sammanhang är för människolivets bestånd."

¹ Citerat efter Blondel, a. a., s. 357.

² A. Maeder, a. a., se särskilt s. 44—59 och kap. II: "Samvetet och riktningen", s. 69—126. Jfr Maeders arbete *Vägar till själslig hälsa*, Sthlm 1945 (det tyska originalet utkom 1944).

³ För Poul Bjerres principiella uppfattning, se arbetet *Själsläkekunst och själavård*, Sthlm 1935, s. 151—204.

⁴ Jfr C. G. Jung, *Det omedvetna i normalt och sjukt själsliv*, Sthlm 1934, s. 130: Drömmarna ange vägen till lösningen av konflikterna såsom avslöjare av det kollektiva omedvetna och arketyperna med de hemlighetsfulla krafter, som därmed äro väckta till liv i själens djup. Drömmarna "röra sig uteslutande en framåtskridande linje och taga parti för uppföstraren" (l. c.).

vetna anger genom drömmens symbolspråk vägarna för konflikternas lösning och återställandet av personlighetens enhet och sammanhang.

Bjerre har samma grunduppfattning och har särskilt i sitt arbete "Drömmarnas naturliga system"¹ givit en sinnrik tolkning av sina patienters drömmar. Han har velat visa, hur dessa under behandlingens gång förändras, så att de avslöja utvecklingen mot den fullständiga personlighetssyntesen och hälsan. Den drivande kraften är hela tiden den omedvetna psykosyntetiska tendensen. Det är, framhåller Bjerre, lika naturligt och självfallet att anta en sådan naturens egen läkekraft för själslivet som att räkna med den för kroppens del. Utan en sådan läkekraft skulle den fysiska läkekonsten ej vara möjlig. I den sjuka själen verkar också en naturlig kraft för hälsans återställande, som är själsläkarens bundsförvant. Under sömnen arbetar denna tendens och tar sig uttryck i drömmar, som Bjerre liknar vid konstnärens skapelser. Liksom denne i sitt verk får ett symboliskt uttryck för sina konstnärliga strävanden, sin intuition, känsla, tanke, hela sin personlighet, så blir drömmen en symbol för patientens lösning av sitt livsproblem. Det gäller att tolka denna symbol och få patienten att inse den sanning, som hans själ burit på, eller som den kommit fram till genom den medfödda psykosyntetiska tendensens verksamhet.

Man må ha en kritisk inställning till detta resonemang och dess konsekvenser,² man synes dock ej kunna komma ifrån,

¹ Poul Bjerre, *Drömmarnas naturliga system*, Sthlm 1933.

² Den kritik, som drabbar psykoanalysen för dess suggestiva påverkan på patienterna, vilken medför att läkaren möter de av honom önskade symbolerna och symbol- eller symtomtydningarna, synes också kunna riktas mot Bjerre. Han säger t. ex.: "Överlämnar man den psykosyntetiska tendensen under tillfrisknandet åt sig själv utan att kontrollera symbol-

att det innehåller en fruktbar synpunkt och ett sanningsmoment. Själva det enkla antagandet av en själens speciella läkekraft, en psykosyntetisk tendens, som grundorsak till dess regenerativa kraft förefaller tämligen svårt att bestrida.

Att strävandet till enhet, till organisation och samling av de olika psykiska tendenserna och erfarenheterna är en i psyket inneboende kraft, en tendens, som gör sig gällande i det normala psykiska livet och som vid de av psykisk dissociation orsakade rubbningarna arbetar på att på nytt bygga upp och ena den sjäsligen splittrade människan, kan således på goda grunder antagas. Detta antagande ger en ny belysning åt vår mening om bikten som en enhetsskapande faktor. Det fördjupar denna synpunkt och bidrager väsentligt till förklaringen av biktbehovet och den så ofta betygade välgörande verkan, bikten medför.

Men syntesen av det splittrade sjäslivet åstadkommes ju också i den profana psykoterapien. Vid en jämförelse mellan denna och den religiösa bikten uppställer sig frågan, om bikten just på grund av sin religiösa karaktär har någon säregen förmåga att skapa enhet. Vi skola i det följande anföra några uttalanden från psykiatriskt håll, som synas ge belägg för en sådan uppfattning.

Att bikten i allmänhet har en mycket hälsosam verkan, medges gärna av auktoritativa psykiatrer. Vi ha tidigare sett exempel på sådan uppskattning från Pierre Janet, då vi redogjorde bildningen, händer det lätt att den råkar på avvägar. I stället för att bygga upp något verkligt att leva på bygger den upp en eller annan fantasi." (Sjäsläkekunst och själavård, s. 173.) I och med att läkaren intar en sådan roll vid behandlingen är ju fältet fritt för hans suggestiva påverkan. Faran för cirkelbeviset är tydligen för handen: man suggererar patienten till en viss symbolbildning under behandlingen i enlighet med den teori, man har, därefter tolkar man symbolerna som bekräftelse på teoriens riktighet! Jfr ovan s. 229 f.!

för hans åsikt om behovet av psykisk ledning.¹ Janet kunde med stor säkerhet sluta sig till att många av de psykiskt svaga undgingo rubbningar, därför att de stodo under kyrkans moraliska disciplin och med jämna intervaller gingo till sin bikt-fader för att få nya order för sin livsföring, tröst i bekymren och nytt livsmod. Janet uttrycker också direkt sin uppskattning av biktinstitutionen. Han säger: "Den regelmässiga bikten förefaller att ha uppfunnits av någon genial själsläkare, som ville behandla besatta."²

Här anses tydligen den religiösa bikten värde huvudsakligen ligga i att den ger tröst och nytt livsmod i tillstånd av ångest och depression, att den ger förmåga att hålla samman de stridande själskrafterna, så att de ej slå ut i uppenbar splitt-ring av personligheten och sjukdomssymtom.

C. G. Jung ger ett, låt vara indirekt, men dock ganska upplysande vittnesbörd om biktinstitutionens betydelse för den själsliga hälsan, då han uppger, att av de många hundra patienter från "alla kulturländer", som han under årens lopp haft under behandling, endast fem eller sex personer voro katoliker, medan det övervägande flertalet voro protestanter.³ En rundfråga, som Jung lät utgå till schweiziska, tyska och franska protestanter och ett antal katoliker för att utröna, om de i själsliga konflikt- eller nödlägen valde att gå till prästen eller själsläkaren och vilka motiv, som voro avgörande för deras val, gav följande resultat. För läkaren avgjorde sig 57 procent av protestanterna och endast 25 procent av katolikerna. Av protestanterna förklarade sig endast 8 procent villiga att

¹ Se s. 40 f.!

² P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, s. 707: "la confession régulière semble avoir été inventée par un aliéniste de génie, qui voulait traiter des obsédés".

³ C. G. Jung, *Psychotherapie und Seelsorge*, Zürich 1932, s. 12.

gå till prästen, medan hela 58 procent av de tillfrågade katolikerna ville gå till själasörjaren. De övriga kunde ej avgöra sig för den ene eller den andre, således 35 procent bland protestanterna men endast 17 procent bland katolikerna.¹ Jungs redogörelse för denna rundfråga är alltför knapphändig för att man skulle kunna draga några absolut säkra slutsatser av dess resultat. Man skulle bland annat gärna velat veta, om de tillfrågade protestanterna verkligen voro aktiva kristna. Det är ett uppenbart faktum, att sekulariseringen har medfört, att många människor numera gå med själsliga bekymmer, som egentligen ej äro att betrakta som psykiska rubbningar i egentlig mening, till själsläkaren i stället för prästen. Men Jungs undersökning gav ändå ett så distinkt utslag, att det jämte hans vittnesbörd om sammansättningen av hans patientklientel kan betraktas som ett belägg för att bikten, här närmast då den katolska biktinstitutionen, är en betydelsefull själshygienisk faktor.

De hittills anförda uttalandena från själsläkarhåll gälla bikten allmänna betydelse för själshygienen. Det religiösa momentets specifika verkan och terapeutiska betydelse har uppmärksamrats av bl. a. Bror Gadelius. Han förklarar sig om också en smula motvilligt uppskatta denna faktors värde för psykoterapien. I en diskussion med Fjellbu rörande frågan, huruvida den kristna själavården kan tänkas vara överlägsen en profan själskur i en del fall, säger han: "Jag medger villigt, att den religiöst kristna 'själavården' i de fall, då den sjuke lämpar sig därför, i sin effektivitet *kan* vara läkarens bekänselfria psykoterapi överlägsen."² Och han säger sig vidare som en styrka i en psykoterapeuts utrustning uppskatta, "om

¹ Ib., s. 12 f.

² B. Gadelius, Tro och helbräddagörelse, s. 30.

han, oberörd av vetenskaplig bildning, kunnat bibehålla sin ursprungliga barnatro".¹

Den engelske psykiatern A. Hadfield uttalar sig mera spontant och förbehållslöst i samma riktning: "Då jag yttrar mig som forskare i psykoterapi, vilken som sådan ej har något med teologi att göra, är jag övertygad om, att den kristna religionen är ett av de mest värdefulla och mäktiga medel för påverkan, som vi ha för att framkalla den harmoni, den frid i sinnet och den själens förtröstan, som är nödvändig för att föra en stor del av de nervösa patienterna till hälsa och styrka. I några fall har jag försökt bota nervösa patienter genom att suggerera dem till lugn och förtröstan men utan resultat, tills jag har knutit samman dessa suggestioner med den tro på Guds makt, som är kärnpunkten i de kristnas förtröstan och hopp. Då har patienten blivit styrkt."² I detta yttrande erinras man om försöken att systematiskt utnyttja religionens terapeutiska kraft i en särskild läkemethod, t. ex. den amerikanska s. k. Emmanuelsrörelsen.³ Man må ha vilken mening som helst om sådana försök, de äro ändå ett gott belägg för den speciella läkedomskraft, som ligger i de religiösa upplevelserna.

C. G. Jung avger ett universellt omdöme om religionens betydelse för den själsliga hälsan. Han säger, att det bland alla hans patienter över trettiofem år ej funnits en enda, "vars slutgiltiga problem ej varit problemet om den religiösa inställningen. Ja var och en lider i sista hand av att han har förlorat, vad levande religioner i alla tider ha givit sina troende, och ingen har blivit verkligt frisk som ej åter har nått fram

¹ Ib., s. 31.

² Anförts efter W. B. Selbie, *The psychology of religion*, Oxford 1924, s. 24.

³ Se *Tor Andræ*, *Psykoanalys och religion*, s. 24 ff.

till sin religiösa inställning, vilket naturligtvis ingenting har att göra med konfession eller medlemskap i en kyrka.”¹

Vad Jung sedan menar med den religiösa inställningen, är kanske icke så alldeles klart. I allmänhet synes han, när det gäller neurospatienterna, därmed avse, att dessa komma fram till insikt om de symboler, som skapas av det kollektiva omedvetna, om arketyperna, och gripas av vördnad för dessa i själens djup dolda kraftkällor.² Det är tydligen ofta så enligt Jung, att patienterna imponeras av och böja sig för lösningen av de personliga problemen, som dessa djupa överindividuella krafter uppenbara och möjliggöra, varigenom enandet av det i neurosen splittrade själslivet uppnås. När man tar del av Jungs framställning av detta förlopp i läkeprocessen inser man, att läkarens roll av förmedlare mellan patientens omedvetna och medvetna liv i Jungs terapi måste bli väl så stor som i den freudska psykoanalysen och att hans inflytande på patienten i rent uppfostrande syfte blir en huvudfaktor i behandlingen, vilket Jung också själv framhåller.³ De religiösa objekten bli tydligen för Jung det kollektiva omedvetna och arketyperna. De historiska religionernas gudar äro ingenting annat än projektioner av dessa arketyper.⁴ Vad som här närmast intresserar oss är emellertid, att Jung tillmäter den religiösa inställningen en så avgörande betydelse för människors hälsa

¹ Jung, a. a., s. 12. Jfr s. 14: ”Det synes mig, som om parallellt med det religiösa livets nedgång neuroserna avsevärt hade ökat.” Jfr liknande ord från psykiatern *P. J. Möbius*: ”Om vi betänka religionslöshetens förmåga att öka vår hjälplöshet att motstå livets stormar, kan dess relation till nervositeten ej betvivlas” (citerat av *Selbie*, a. a., s. 25).

² Jung, a. a., s. 27 f. Jfr Det omedvetna i normalt och sjukt själsliv, s. 76—131. Se även *I. Alm*, Teologi och psykologi, Svensk teologisk kvartalskrift, 1939, s. 228—240!

³ Se ovan s. 219!

⁴ Jung, Det omedvetna i normalt och sjukt själsliv, s. 118.

och att han betraktar de levande religionerna som mänsklig-
hetens stora psykoterapeutiska system, vilka man icke utan
men för sin hälsa i så stor utsträckning har övergivit i nutiden.

Om vi nu skola söka besvara frågan, varpå denna den religiösa faktorns terapeutiska verkan beror, gör man detta i en religionspsykologisk diskussion gärna genom att ange de psykologiska behov, som kunna tänkas tillfredsställda genom den religiösa upplevelsen. Det är då frestande att som t. ex. Selbie helt enkelt hänvisa till en speciell psykisk mottaglighet för religion, ett religiöst behov, som kräver att bli tillfredsställt. Selbie uttalar med anledning av det ovan återgivna citatet från Hadfield om de framgångar, denne säger sig ha haft med religiöst grundade suggestioner: "Ett sådant resultat skulle knappt vara möjligt, ej heller kunde sådana metoder försvaras, utan att det hos människan existerade en religiös natur, som är beredd att svara på suggestioner av angivna slag. Religionspsykologien på en gång rättfärdigar en sådan tolkning av människo-
naturen och tjänar till att ange de rätta villkoren och metoderna för en sådan appell."¹

Vad Selbie åsyftar med den "religiösa naturen" är tydligen detsamma som ett anlag för religion. Man kan med Tor Andræ definiera anlaget som "förmågan att utföra en psykisk funktion, för så vitt denna förmåga är grundad i en hos subjektet medfödd beskaffenhet".² Det religiösa anlaget skulle då vara en medfödd förmåga att ha religiösa upplevelser. Om man nu ansluter sig till hypotesen om ett speciellt religiöst anlag, så återstår likafullt frågan om den religiösa upplevelsens specifika verkan. Ty denna kan ej förklaras blott med antagandet

¹ W. B. Selbie, a. a., s. 24 f.

² Tor Andræ, Die Frage der religiösen Anlage (Uppsala universitets årsskrift 1932), s. 72.

av ett särskilt anlag för religion utan därtill fordras, att man uppställer frågan: vilka centrala behov hos människan få sin tillfredsställelse av det svar, som ges dem genom den i anlaget grundade religiösa funktionen? Endast genom att fråga så kan man få ett verkligt och mera differentierat svar på spörsmålet om den religiösa upplevelsens verkan, än om man som Selbie blott hänvisar till en icke närmare analyserad "religiös natur".

De ovan anförda uttalandena från själsläkarhåll ge antydningar om några sådana för psyket vitala behov, som få sin tillfredsställelse genom den religiösa tron och upplevelsen: behovet att få svar på frågorna om livets mening och mål, om meningen med det egna individuella livet; behovet att känna ny kraft, att få nytt livsmod, som av den deprimerade och hopplöse känns så brännande; behovet, att ryckas ut ur en egocentrisk isolering till gemenskap med en annan personlighet eller ett samfund. Eller det gör sig gällande ett starkt behov att neutralisera de stridande tendenserna eller drifterna, som hota att nedbryta personlighetens sammanhang, ett behov av enhet, lugn och harmoni.

Det är, som vi tidigare betonat, främst detta sistnämnda behov, som framträder i den allvarligt fattade kristna bikten. Vi ha sett, hur denna tendens till enhet kan anses grundad i människans natur. Därav förstås lätt, att den måste med en viss elementär kraft pocka på att få komma till uttryck och förverkligande. Det blir således till sist främst i tillfredsställelandet av detta behov som också det religiösa momentets verkan i bikten kommer att bestå. Då vi i det föregående sett exempel på särskilt de nyomvända biktbarrens entusiasm efter bikten och på vissa själsläkares uppskattning av bikten och deras mening, att den religiösa upplevelsen i en del fall har en över-

lägsen terapeutisk förmåga, kommer man till det antagandet, att den religiösa upplevelsen i bikten i sig innesluter möjligheter att på ett *särskilt fulländat sätt* åvägabringa den själsliga enheten.

Det är tydligt, att enheten i personens strävanden och syften betingas av hans värdering och målsättning. Om målet är tillräckligt högt för att kunna samla alla personlighetens krafter och strävanden och det samtidigt är av den arten, att det kan inspirera personen att hänge sig åt det, då äro tydligen de bästa förutsättningar för ett verkligt enande av personligheten för handen. Den kristna religionen uppleves såsom innehållande ett sådant värde. Det religiösa objektet är här också den högsta sedliga auktoriteten. Det högsta värdet, den sedliga normen eller livsidealet får betydelse för människan i den mån, hon känner sig gripen av och hänger sig åt det religiösa objektet. I denna upplevelses benägenhet att engagera människan på djupet, att taga alla hennes krafter i anspråk och därmed ge den etiska normen en djup förankring, synes oss det religiösa momentets specifika verkan i samband med bikten ligga.

Det är väl för övrigt just denna religionens förmåga att djupt gripa människan och fullständigt omvandla henne, som givit anledning till talesätt sådana som Selbies om religionen såsom hörande till människans natur. Det är, som om i den religiösa upplevelsen en naturlig hängivelsedrift komme till uttryck, en hängivelse som omfattar hela människan.¹ Pratt ger

¹ Jfr *E. Berggrav*, Religionens terskel, s. 77: "Hängivelsetrangen er også en naturmakt" (vid sidan av självhävdsedriften). Se även *Max Scheler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. d. S. 1921, s. 287—292, där sympatikänslorna, hängivelsedriften framställs som den ursprungliga i förhållande till självhävdsedriften.

ett på mångsidigt studium av religiösa erfarenheter grundat omdöme om detta, då han säger: "En människas religion är icke blott något som har med hennes klart medvetna processer att göra. Den är sammankopplad med hela hennes psykofysiska organism. I själva verket, den som älskar Gud, älskar honom av hela sitt hjärta, själ och sinne och av hela sin kraft. Han älskar Gud icke blott med sin själ och sitt sinne utan även med sin kropp. Vår religion går djupare ned i våra liv än de flesta ting och är sammanbunden med allt vad vi äro."¹

En religionspsykolog, som särskilt ingående analyserat den religiösa upplevelsens psykologiska struktur är Karl Girgensohn.² Hans experimentella metod inbjuder till invändningar men synes dock med den kloka användning av den, som han faktiskt iakttog, böra kunna tillmätas ett betydande värde.³ För övrigt kompletterade Girgensohn de rena experimenten

¹ J. B. Pratt, a. a., s. 60. Jfr följande uttalande av psykologen och exegeten *Carl Schneider*, som av allt att döma i tämligen stor utsträckning sysslat med analys av själsliga rubbningar. På tal om olika psykoterapeutiska metoder säger han, att om man träffar på personer, som äro mottagliga för religiös påverkan, då finns det ingen bättre väg att gå vid behandlingen än att söka utnyttja den möjligheten: "Denn die religiösen Erlebnisse des Menschen sind die ganzheitlichsten überhaupt, die immer wieder seine Gesamtstruktur mit all ihren dispositionellen Gegebenheiten ganz in Anspruch nehmen." (*Carl Schneider*, Wie hat sich der Seelenführer zu verhalten?, Zeitschrift für Religionspsychologie, Gütersloh 1929, s. 355—373, citatet s. 373).

² *Karl Girgensohn*, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Leipzig 1921.

³ Jfr *Friedrich Andres*, Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung, Zeitschrift für Ascese und Mystik, Heft 1—2, Würzburg 1944, s. 39—52. Andres, som är katolsk professor i Bonn, ger här en redogörelse för kritiken mot den experimentella metoden i religionspsykologien och bemöter densamma samt anför, att flera katolska forskare förklarat sig uppskatta den. Jfr *Otto Ritschls* anmälan av Girgensohns arbete i Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1921, s. 331 ff., där Girgensohns finkänslighet och taktfullhet vid samtalen med försökspersonerna särskilt uppmärksammas.

genom samtal med försökspersonerna rörande vissa religiösa centralbegrepp som t. ex. grunderna för trosvissheten och förtroendet. Dessutom verifierade han sina resultat genom att konfrontera dem med en del kända dokument i den religiösa litteraturen.

De resultat, Girgensohn kom till, synas på ett slående sätt bekräfta den huvudsynpunkt på den religiösa upplevelsens specifika verkan i bikten, som vi här anlagt och som vår kunskap om skuldkänslans själsligt splittrande och omvändelsens helande verkan gjort naturlig. Han talar liksom Pratt om religionens förmåga att engagera själslivets djupaste krafter och ser som det väsentliga i den religiösa upplevelsen dess enhetsskapande verkan. Det är tydligt, säger Girgensohn, "att religion är en högst invecklad syntetisk andlig prestation, som tager alla själens grundkrafter i anspråk och skapar en enhet av en mängd upplevelseinnehåll och relationer".¹ I själva förverkligandet av denna dominerande enhet ligger "det väsentliga i den religiösa strukturen".²

Intressant är att se, hur han tänker sig, att denna enhet åstadkommes. Vi skola här i korthet ange grundtankarna.³ Tankemomentet är för Girgensohn en kärnpunkt i den religiösa upplevelsen. Man måste ha haft någon erfarenhet, fått någon kunskap, "intuition", om något som ligger utanför det vardagliga och som ordnar "till ett slutet helt alla de förvirrade fragmenten till en världsuppfattning"⁴ och ger en vilo- och samlingspunkt i "företeelsernas flykt". Så måste jaget sättas i relation till

¹ *Girgensohn*, a. a., s. 436.

² L. c.

³ En sammanfattning av Girgensohns resultat ges i den anförda uppsatsen av Friedrich Andres.

⁴ *Girgensohn*, l. c. För den närmare utredningen av detta tankemoment, se kap. "Die Intuitionen des religiösen Erlebens", s. 436—457.

denna samlingspunkt. Denna verksamhet äger rum genom de s. k. jagfunktionerna.¹ De omfatta tre grupper. 1. Tankarna över det gudomliga förvandlas från objektiva till subjektiva, d. v. s. de inordnas i jagets egna tankar, vilka uttalas som personens egen övertygelse. 2. Jaget, måste nu taga ställning till denna gudomliga verklighet, varom det är övertygat. Detta ställningstagande visar sig, om det är positivt, särskilt i hängivenhet, förtroende och kärlek. 3. Som en följd av hängivenheten för det religiösa objektet upplever jaget en "extensiv och intensiv" utveckling. Dessa moment i den religiösa upplevelsen kunna som här skett skiljas från varandra endast då det är fråga om psykologisk analys. I den religiösa upplevelsen själv uppfattas de ej som skilda; denna består alltid av de båda huvudmomenten, som på en gång upplevas: kunskapsmomentet och jagets ställningstagande till och inordnande i den av tanken omfattade verkligheten.²

Vid studiet av Girgensohns resonemang fäster man sig särskilt vid den andra av de s. k. jagfunktionerna, hängivenheten eller förtroendet för gudomen, som synes vara själva centralpunkten i den religiösa upplevelsen. Förtroendet är, säger han på grundval av sina försökspersoners utsago, sammansatt av två moment, det består å ena sidan i att man öppnar sig för förtroendets objekt och å andra sidan i att man anförtror sig åt det i den tillförsikten, att det kan och skall handla riktigt.³ Förtroendet är formellt lika, när det gäller förhållandet till en människa och till det personligt fattade religiösa objektet. Det innehåller alltid de båda angivna momenten. Men en skillnad finns givetvis, och den ligger i intensiteten och förbehållslös-

¹ Framställda av Girgensohn i kap. "Die Ichfunktionen des religiösen Erlebens", s. 457—510.

² *Girgensohn*, a. a., s. 491. Jfr s. 492.

³ *Ib.*, s. 465.

heten. I förhållandet till Gud är "upplåtandet av det egna jaget ännu mera hänsynslöst och omfattande än som skulle vara tänkbart i förhållande till även den mest förtroendeingivande människa och den hängivenhet, varmed man anförtror sig, likaså mera förbehållslös och intensiv, motsvarande den gudomliga viljans större makt och beständighet".¹

Girgensohns undersökning har således ytterligare för oss betonat hängivenheten, förtroendets självuppgivande akt som det centrala momentet i den religiösa upplevelsen. I överensstämmelse härmed har också som denna upplevelses huvudresultat angivits, att den skapar enhet i själslivet. Vi ha tidigare i samband med diskussionen om bikten och omvändelsen framhållit, att den själsliga enheten skapas under och framstår som ett resultat av omvändelsen. Girgensohns undersökning bekräftar således vår mening på denna punkt. Den ger också ett utmärkt stöd åt vårt antagande, att det religiösa momentets specifika verkan i bikten består i dess förmåga att på ett särskilt fulländat sätt ena den splittrade personligheten. Detta beror på den speciella art av hängivenhet, som framkallas av den religiösa upplevelsen. Det religiösa objektet griper människan på djupet och förmår locka fram hennes förbehållslösa förtroende.

Vi ha sett uttalanden från Girgensohn och andra religionspsykologer, som energiskt framhålla denna karaktär i den religiösa upplevelsen i allmänhet. Den förtjänar att än starkare betonas, då det gäller den kristna erfarenheten. Det är givetvis så, att den religiösa upplevelsen till sin speciella karaktär bestämmes av den föreställning, man har om det gudomliga objektet och dess natur. Vi sågo ju nyligen Girgensohn framhålla kunskapsmomentet som en oundgänglig förutsättning för den religiösa upplevelsen, om man överhuvud skall vara

¹ Ib., s. 466.

berättigad att ge den religiösa bestämningen. Härav följer, att förtroendet får en särskild färg och intensitet, då det är fråga om kristet religiös upplevelse, enär det religiösa objektet i detta sammanhang fattas som den självutgivande kärlekens vilja, vilken påkallar en liknande rörelse från människans sida. Denna rörelse är hängivenhetens akt, vari alla människans krafter äro engagerade och enade. I den allvarligt upplevda och genomförda kristna bikten äro således de bästa förutsättningar för handen för att enheten mellan personlighetens stridande tendenser skall skapas på ett särskilt fulländat sätt, därför att det religiösa objektet engagerar människans djupaste krafter och mobiliserar dem i hängivenhetens akt. Denna den religiösa upplevelsens förmåga att ge upphov till en fulländad personlighetssyntes synes till väsentlig del förklara, att den kristna bikten enligt objektiva vittnesbörd kan medföra resultat, som många gånger överträffa dem som den profana bikten kan uppnå, och att den för en del fall tillmättes ett särskilt värde ur den psykiska hälsans synpunkt.

Den kristna biktens särkaraktär ha vi således i det föregående sökt fastställa genom att se den i samband med sinnesändringen eller omvändelsen, som åvägabringar enheten i personlighetens vilja och karaktär. Vi ha sett, att man på goda grunder kan anta, att denna enhetsskapande verkan tillmötesgår ett ursprungligt psykiskt behov av enhet, och vi ha slutligen framhållit, att den religiösa upplevelsen i kristen form är särskilt ägnad att skapa en fulländad syntes av personligheten på grund av den djupa akt av hängivenhet, den framkallar.

LITTERATURFÖRTECKNING

- Ahnfelt, P. G.*, Studentminnen, Helsingborg 1857.
- Allers, Rudolf*, Über Psychoanalyse, Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten, 16, Berlin 1922.
- Alm, Ivar*, Teologi och psykologi, Svensk teologisk kvartalskrift 1939, s. 228—240.
- Andræ, Tor*, Mystikens psykologi, Uppsala 1926.
- Psykoanalys och religion, Stockholm 1927.
- Die Frage der religiösen Anlage, Uppsala Universitets Årsskrift 1932.
- Andres, Friedrich*, Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung, Zeitschrift für Ascese und Mystik, Heft 1—2, Würzburg 1944, s. 39—52.
- Antoni, Nils*, Nervsjukdomar, Stockholm 1928.
- Aulén, Gustaf*, Dogmhistoria, Stockholm 1927.
- Begbie, Harold*, Förvandlade liv, Stockholm 1934.
- Bergfors, Georg*, Pörtenas folk, Stockholm 1933.
- Från pörten och renvallar, Stockholm 1934.
- Berggrav, Eivind*, Religionens terskel, Kristiania 1924.
- Fångens själsliv, Uppsala 1929.
- Berggren, Erik*, Jacob Boëthius och hans opposition mot det karolinska enväldet, Kyrkohistorisk Årsskrift 1942, s. 1—55.
- Beth, Karl*, Religionspsychologie und Seelsorge, Zeitschrift für Religionspsychologie, Gütersloh 1928, s. 5—25.
- Birnbaum, Karl*, Die psychischen Heilmethoden, Leipzig 1927.
- Bjerre, Poul*, Drömmarnas naturliga system, Stockholm 1933.
- Själsläkekonst och själavård, Stockholm 1935.
- Blondel, Charles*, L'activité automatique et l'activité synthétique, Nouveau traité de psychologie, utgiven av G. Dumas, 4, Paris 1934, s. 341—385.
- Bopp, Linus*, Moderne Psychanalyse, katholische Beichte und Pädagogik, Kempten 1923.
- Bremond, Henri*, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, 1—11, Paris 1921—33; Index alphabétique et analytique, Paris 1936.
- Breuer, Josef* och *Freud, Sigmund*, Studien über Hysterie, Leipzig och Wien 1895.

- Brilioth, Yngve*, Nyanglikansk renässans, Kyrkohistorisk Årsskrift 1922—1923.
- *The anglican revival*, London 1925.
- Brown, William*, Psychology and psychotherapy, London 1922.
- Brunner, Emil*, Mitt møte med Oxford-bevegelsen, Kirke og Kultur 1933, s. 273—284.
- Bumke, Oswald*, Die Psychoanalyse, Berlin 1931.
- Buntzel, W.*, Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung, Göttingen 1926.
- Burr, Anna Robeson*, Religious confessions and confessants, Boston 1914.
- Calvet, J.*, Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine, Paris 1931.
- Deinzer, J.*, Wilhelm Löhes Leben, 1—3, Nürnberg och Gütersloh 1874—92.
- Delacroix, H.*, Les souvenirs, Nouveau traité de psychologie, 5, Paris 1936, s. 305 ff.
- Denzinger, H.-Bannwart, C.*, Enchiridion symbolorum, Freiburg i. Br. 1928.
- Dittrich, Ottmar*, Die Probleme der Sprachpsychologie, Leipzig 1913.
- Dumas, Georges*, Les émotions, Nouveau traité de psychologie, 2, Paris 1932, s. 349—443.
- Edquist, Carl*, Ropande röster i ödemarken, Stockholm 1916.
- *Märta, Lars Levi Læstadius*, Stockholm 1922.
- Elmgren, John*, Minnet, Stockholm 1935.
- *Gestalt psychology*, Göteborgs Högskolas Årsskrift 1938.
- *Emotioner och sentiment i Psykologisk pedagogisk uppslagsbok*, 1, Stockholm 1943.
- von Engeström, Sigfrid*, Katolicismen i nutiden, Stockholm 1941.
- Faber, Geoffrey*, Oxford apostles, London 1933.
- Ferenczi, S.*, Bausteine zur Psychoanalyse, 1, Wien 1927.
- Fjellbu, Arne*, Självård, Uppsala 1934.
- Fleege, G. A.*, Den læstadianska rörelsen i Kyrkslätt församling, Borgå 1910.
- Fogelberg, Evy, Mathilda Wrede*, Uppsala 1939.
- de Foucauld, Charles*, Écrits spirituels, Paris 1930.
- Frank, L.*, Die Determination physischer und psychischer Symptome im Unterbewusstsein, Journal für Psychologie und Neurologie, 1912, s. 299 ff.
- Freud, Sigmund*, Gesammelte Schriften, 4, 5, Leipzig, Wien, Zürich 1924.
- *Till vardagslivets psykopatologi*, Stockholm 1924.
- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Taschenausgabe, Wien 1926.
- Fuglsang-Damgaard, Hans*, Privatskriftemalets væsen og nødvendighed, Kirke og Kultur 1933, s. 513—531.
- *Det enskilda skriftermålets förnyelse*, Stockholm 1935.

- Fuglsang-Damgaard, Hans*, En ny väg till det gamla evangeliet, Uppsala 1938.
- Privatskriftemaålet, Svensk teologisk kvartalskrift 1939, s. 40—56.
- Gadelius, Bror*, Det mänskliga själslivet, 1—3, Stockholm 1921—22.
- Tro och helbrägdagörelse, Stockholm 1934.
- Giese, Fritz*, Kinderpsychologie, Handbuch der vergleichenden Psychologie, utgiven av G. Kafka, 1, München 1922.
- Girgensohn, Karl*, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Leipzig 1921.
- Goyau, Georges*, Orientations catholiques, Paris 1925.
- Gutzmann, Herrmann*, Psychologie der Sprache, Handbuch der vergleichenden Psychologie, 2, München 1922.
- Hasselberg, Carl*, Under polstjärnan, Uppsala 1935.
- Hedenberg, Sven*, Bikt och avlösning, Luleå 1941.
- Heiler, Friedrich*, Der Katholizismus, München 1923.
- Huch, Ricarda*, Die Romantik, 2, Leipzig 1920.
- Huysmans, Joris-Karl*, En route, Paris u. å.
- Höfdding, Harald*, Psykologi i Omrids, 4:e uppl., Köpenhamn 1898.
- Högsbro, Halfdan*, Oxford tolkat, Stockholm 1937.
- Jahn, Ernst*, Wesen und Grenzen der Psychanalyse (serien Arzt und Seelsorger 9), Schwerin in Mecklenburg 1927.
- James, William*, Den religiösa erfarenheten i dess skilda former, 2:a uppl., Stockholm 1923.
- Janet, Pierre*, Les obsessions et la psychasténie, Paris 1903.
- Les médications psychologiques, 1—3, Paris 1919—23.
- La tension psychologique et ses oscillations, Nouveau traité de psychologie, 4, Paris 1934, s. 386—411.
- Jaspers, Karl*, Allgemeine Psychopathologie, Berlin 1913.
- Jastrow, Joseph*, The House that Freud built, London 1933.
- Huset som Freud byggde, Stockholm 1934.
- Joret, R. P. F.-D.*, Aux sources de l'eau vive, Lille, Paris, Bruges, 1928.
- Jung, C. G.*, The question of the therapeutic value of "abreaction". The british journal of psychology, Medical section, oktober 1921, s. 13—22.
- Psychotherapie und Seelsorge, Zürich 1932.
- Det omedvetna i normalt och sjukt själsliv, Stockholm 1934.
- Psychologische Typen, Zürich och Leipzig 1942.
- Jørgensen, Carl*, Psykoneuroser og Psykoterapi, Köpenhamn 1932.
- Jørgensen, Johannes*, Mit Livs Legende, 4, Köpenhamn 1918.
- Charles de Foucauld, Köpenhamn 1934.
- Kaila, Eino*, Personlighetens psykologi, Stockholm 1939.
- Katekes*, Katolsk katekes för det apostoliska vikariatet i Sverige, Stockholm 1937.

- Kitchen, V. C.*, Jag var en hedning, Uppsala 1934.
- Kretschmer, Ernst*, Kroppsbyggnaden och karaktären, Stockholm 1926.
- Medicinsk psykologi, Stockholm 1940.
- Krogh-Tønning, Knud*, En Konvertits Erindringer, Köpenhamn 1906.
- Kronfeld, Arthur*, Psychotherapie, Berlin 1925.
- Læstadius, Lars Levi*, Ens ropandes röst i öknen, Piteå 1852—54.
- Kyrkopostilla, Tammerfors 1901.
- Lagergren, Claes*, Mitt livs minnen, 4, Stockholm 1925.
- Landquist, John*, Själens enhet, Stockholm 1935.
- Laun, J. F.*, Under Guds ledning, Stockholm 1934.
- Lea, H. C.*, A history of auricular confession and indulgences, 1—3, London 1896.
- Leo, P.*, Zur Frage der Seelsorge, Monatschrift für Pastoraltheologie 1939, s. 143 f.
- Lente, Josef*, Der katholische Priester, Göttingen 1914.
- Liddon, H. P., m. fl.*, Life of Edward Bouverie Pusey, 1—4, London 1894—1897.
- Lock, Walter*, John Keble, London 1895.
- Luther, Martin*, Sämtliche Werke, 11, Erlangen 1827.
- Werke, 21 och 49, Weimar 1928 och 1913.
- Maeder, A.*, Hur själen läker sig själv, Stockholm 1943.
- Vägar till själslig hälsa, Stockholm 1945.
- Mc Dougall, William*, An introduction to social psychology, 10:e uppl., London 1916.
- The revival of emotional memories and its therapeutic value, The british journal of psychology, Medical section, 1920, s. 23—29.
- Gruppens själlsliv, Stockholm 1925.
- An outline of abnormal psychology, London 1926.
- Energies of man, 3:e uppl., London 1935.
- Psychoanalysis and social psychology, London 1936.
- Messer, August*, Psychologie, Leipzig 1934.
- Moers, Martha*, Zur Psychopathologie des Reueerlebnisses, Zeitschrift für pädagogische Psychologie, 1926, s. 257—266.
- Muthmann, A.*, Psychiatrisch-theologische Grenzfragen, Zeitschrift für Religionspsychologie, 1, Halle a. d. S. 1908, s. 49—75, 125—139.
- Müncker, Theodor*, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Handbuch der katholischen Sittenlehre, utgiven av F. Tillmann, 2, Düsseldorf 1934.
- Nachmansohn, Max*, Die Hauptströmungen der Psychotherapie der Gegenwart, Zürich 1933.
- Norborg, Sverre*, En märklig världsväckelse, Stockholm 1935.
- Normann, Sigurd*, Oxfordgrupprörelsen i luthersk belysning, Stockholm 1934.

- Nyman, Alf, Nya vägar inom psykologien, Stockholm 1934.
 Omvändelser genom oxfordrörelsen, Stockholm 1934.
 Ortolan, T., Confession, Dictionnaire de théologie catholique, spalt 942—960.
 Pettazzoni, Raffaele, La confessione dei peccati, 1—3, Bologna 1929—36.
 Pfister, Oskar, Die psychanalytische Methode, Leipzig 1924.
 Pratt, J. B., The religious consciousness, New York 1921.
 Purcell, E. S., Life of cardinal Manning, 1—2, London 1896.
 Rathke, N. N., Die lutherische Auffassung von der Privatbeichte und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben der Gegenwart, Monatschrift für Pastoraltheologie 1917, s. 29—37 och 49—56.
 Rosegger, Peter, Waldheimat, Ausgewählte Werke, Wien u. å.
 Rosenzweig, S. och Mason, G., An experimental study of memory in relation to the theory of repression, The british journal of psychology, 24, 1933—34, s. 247—265.
 Runestam, Arvid, Psykoanalys och kristendom, Stockholm 1931.
 Russell, A. J., Endast för syndare, Stockholm 1934.
 de Sanctis, Sante, Religious conversion, London 1927.
 Scheler, Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle a. d. S. 1921.
 Schmalhausen, S. D., Our changing human nature, New York 1929.
 Schneider, Carl, Wie hat sich der Seelenführer zu verhalten? Zeitschrift für Religionspsychologie, Gütersloh 1929, s. 355—373.
 Schou, H. I., Skriftemalets betydning humant og kristeligt set, Kirke og Kultur 1933, s. 577—589.
 Schöllig, Otto, Die Verwaltung der heiligen Sakramente, Freiburg i. Br. 1936.
 Selbie, W. B., The psychology of religion, Oxford 1924.
 Shand, A. F., The foundations of character, 2:a uppl., London 1926.
 Spiecker, Frank, Luise Hensel als Dichterin, Evanston 1936.
 Starbuck, E. D., The psychology of religion, 4:e uppl., London 1914.
 Strauss, Erwin, Wesen und Vorgang der Suggestion, Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten, 28, Berlin 1925.
 Thouless, R. H., Religionspsykologi, Stockholm 1926.
 Thureau-Dangin, P., La renaissance catholique en Angleterre, 1—3, Paris 1903.
 Törngren, P. H., Striden om Freud, Stockholm 1936.
 Watkins, O. D., A history of penance, 1—2, London 1920.
 Wehrung, G., Wilhelm Löhe und seine Lehre von der Kirche, Theologische Literaturzeitung, 1941, spalt 177—181.

- Vincent, Francis*, Saint François de Sales, Directeur d'âmes, Paris 1923.
Viолlet, Jean, La confession, Paris 1929.
Wunderle, G., Zur Psychologie der Reue, Tübingen 1921.
Zeigarnik, Bluma, Über das Behalten von erledigten und unerledigten Handlungen, Psychologische Forschung, 9, Berlin 1927, s. 1—85.
Zündel, Friedrich, Johann Christoph Blumhardt, Giessen 1926.

PERSONREGISTER

- Adler, Alfred 157
 Ahnfelt, P. G. 55
 Allers, Rudolf 229, 257
 Ambrosius 67
 Andræ, Tor 10, 121, 161—162, 205,
 207, 256, 300
 Andres, Friedrich 303
 Antoni, Nils 150, 194
 Ardigo, Roberto 278
 von Arnim, Georg 22
 Augustinus 13, 280

 Begbie, Harold 34, 60, 74, 76, 77,
 180
 Berggrav, Eivind 204, 205, 210, 302
 Bernheim, H. 132, 236, 237, 243
 Beth, Karl 78
 Birnbaum, Karl 226
 Bjerre, Poul 293—294
 Blondel, Charles 291
 Blumhardt, Johann Christoph 26,
 28—29, 53—55, 77, 78, 202, 286,
 288
 Boëthius, Jacob 13
 Bopp, Linus 73, 209—211, 256, 288
 Brainerd, David 210, 279, 282
 Bremond, Henri 65, 72, 79, 80
 Brentano, Bettine 14
 — Christian 25
 — Clemens 14, 21—22, 39
 Breuer, Josef 114—127, 130, 132—
 133, 134, 140, 142, 143, 144,
 146, 147, 152, 156, 158, 163,
 164, 192, 225, 260

 Brilioth, Yngve 41, 42, 43
 Brown, William 129—131, 142—
 145, 160, 192, 203
 Brunner, Emil 81, 99
 Buchman, Frank 33, 58—60, 74—
 77, 81, 96—99, 101—102, 234
 Bumke, Oswald 229
 Buntzel, W. 10
 Bunyan, John 210, 279, 281

 Calvet, J. 2, 176
 Calvin 279
 Camus, Jean-Pierre 71, 84
 de Chantal, Jeanne 71, 84, 85, 234
 Charcot, J. M. 106
 de Charmoisy, M^{me} 90
 de Clugny, François 19
 de Condren, Charles 72, 202

 Deinzer, J. 51, 53
 Delacroix, H. 195
 Duguet, Jaques-Joseph 20
 Dumas, G. 185
 Durtal (Huysmans) 176—178
 Dwelshauvers, G. 291

 Edquist, Carl 30, 31, 57
 — Märta 56
 Elmgren, John 184, 259, 261, 262
 von Engeström, Sigfrid 2, 93, 179

 Faber, G. 26
 Ferenczi, S. 243
 Ferrier, Vincent 47

- Fjellbu, Arne 205, 210, 297
 de Foucauld, Charles 93—94, 179
 Frank, L. 127—128, 142, 192
 Freud, Sigmund 113, 114, 115, 116,
 119, 120, 121, 123, 126, 127,
 130, 132, 133—141, 142, 143,
 146, 147—163, 192, 193, 199,
 215, 216, 223—225, 229—230,
 243, 255—260, 264, 265, 267—
 269, 273, 293
 Frimodt-Møller, Chr. 100
 Fuglsang-Damgaard, H. 39, 253

 Gadelius, Bror 8, 122, 151, 152, 194:
 220, 227, 229, 260—261, 297
 Girgensohn, Karl 303—306
 Grenier, Pierre 180
 Gutzmann, Hermann 164—165

 Hadfield, A. 298, 300
 Hambro, C. J. 60
 Hasselberg, Carl 30, 31, 32, 58
 Heiler, Friedrich 16, 17
 Hensel, Luise 21
 Huch, Ricarda 14, 25
 Huvelin (Abbé) 93, 179
 Huysmans, Joris-Karl 2, 175—178
 Höfding, Harald 290—291
 Högsbro, Halfdan 286

 Jahn, Ernst 159, 213
 James, William 277, 279, 282, 283
 Janet, Pierre 40, 65, 107—116, 119,
 120, 121, 125, 126, 140, 142,
 143, 145, 146, 163, 192—194,
 206, 225—228, 233, 234, 237—
 240, 293, 295, 296
 Jastrow, Joseph 149
 Jeannes des Anges 90, 91
 Jones, E. 115, 259
 Jung, C. G. 20, 153, 219—220, 231,
 269, 293, 296—297, 298—299

 Jörgensen, Carl 122
 Jörgensen, Johannes 179, 213

 Kaila, Eino 7, 268
 Kant, Immanuel 290
 Keble, John 26, 42—44, 49, 50,
 73—74, 77, 95—96
 Kerner, Justinus 14, 251
 Kitchen, V. C. 81, 180
 Kretschmer, Ernst 20—21, 39, 122,
 155—156, 164, 222—223, 227
 Krogh-Tønning, Knud, 26, 27—28,
 52
 Kroh, Oswald 21
 Kronfeld, Arthur 149, 152—155,
 159, 160, 164, 216, 226, 232—
 233

 Lacordaire, Henri 18
 Læstadius, Lars Levi 30—32
 Lagergren, Claes 179, 194
 Lallement, Louis 18
 Landquist, John 292
 Laun, J. F. 100
 Lenau, Nikolaus 14, 251
 Leo, P. 207
 Leute, Josef 19, 73
 Lewin, Curt 194
 Lock, W. 74, 95
 Luther, Martin 15, 31, 85, 279, 280,
 287
 Löhe, Wilhelm 26, 51—53

 Mc Dougall, William 41, 143—146,
 149, 240—244, 247—249
 Maeder, A. 153, 269—273, 293
 Manning, H. E. 50—51
 Marie de l'Incarnation 65
 Mason, G. 263
 Messer, August 265, 290
 Muthmann, A. 64, 164
 Müller, G. E. 265
 Müncker, Theodor 157—159, 269
 Möbius, Paul 8, 299

- Nachmansohn, Max 122, 123, 127,
132
Normann, S. 287
Nyman, Alf 21, 262
- Olier, M. 72
Origines 66—67
- Pettazzoni, Raffaele 14
Pfister, Oskar 153, 257, 258, 267
Plaut, Paul 227
Pratt, J. B. 59, 210, 277—283,
302—303, 304
Prinzhorn, Hans 227
Purcell, E. S. 51
Pusey, Edward Bouverie 26, 41—
44, 48—50, 95
- Raattamaa, Johan 29—32
Ritschl, Otto 303
Rosegger, Peter 93
Rosenzweig, S. 263
Runestam, Arvid 10, 64, 78, 160—
161, 268
- Saint-Cyran 93, 202
de Sales, François 66, 70, 77, 83—
90, 91, 92, 94, 96, 98, 101, 102,
203, 204, 228, 234, 235
- de Sanctis, Sante 278, 283
Schartau, Henric 26, 55, 77
Scheler, Max 302
Schmalhausen, Samuel D. 197—200,
203
Schneider, Carl 303
Schou, H. I. 195, 207, 221, 222,
239, 285
Schöllig, Otto 67, 68
Selbie, W. B. 300—302
Shand, A. F. 184
Starbuck, E. D. 279, 281, 282, 283
Strauss, Erwin 245—247, 249
Surin, Jean-Joseph 90, 91
- Teresa 91, 121
Törngren, P. H. 230
- Wehrung, G. 52
Wigert, Viktor 7, 156
Vincent, Francis 70, 83—90
Viollet, Jean 211—212
Wunderle, Georg 3, 23, 169—174,
182, 185, 251, 289
Wundt, Wilhelm 290
- Xavier, Frans 69
Zeigarnik, Bluma 262—263, 265

SAKREGISTER

- Affekt, akut 123
 — kronisk 123
 — och viljeakt 183—185
 Aktualneuroser 138
 Anlag, religiöst anlag 300
 Apperception 290
 Arketyper 299
 Assimilation 113, 142—146, 151,
 158, 162, 186, 190—193, 214—
 217, 219, 221, 289
 Associationsmetoden 133—134
 Attritio 185
 Avreaktion 130, 131, 140, 142—146,
 150, 152, 154, 158, 160, 162,
 164, 181, 186—188, 190, 198,
 215, 289
 "Besoin de direction" (Janet) 40
 Bikt, generalbikt 175, 179, 213
 — ofta upprepade bikt 17—22, 202
 Censur (överjaget) 135, 141, 156,
 256, 267
 Contritio 16, 172, 181—182, 288
 Delgivning ("sharing") 32—35, 81
 —82, 98—102
 Efteruppfostran 153, 216
 Extraversiv typ 20
 Förträngning 126, 135, 140, 154,
 158, 161, 162, 163, 194, 256—
 259, 261, 264, 266—269, 273, 274
 Gemenskapsinstinkt 244, 248, 250
 Hypnos 108, 118—119, 128, 129—
 131, 132, 156, 243
 Introversiv typ 20
 Jagdrifter (Ichtriebe) 135, 148, 157
 Katharsis, kathartiska metoden 116,
 119, 127, 129, 130, 131, 132,
 142—143, 156, 159, 190
 Lästadianismen 29—32, 56—58,
 185, 288
 Lustprincipen 136
 Meddelelsebehovet 14, 20—22
 Nyckelmakten 26, 31, 43, 48
 Opportun glömska 260
 Oxfordgrupprörelsen 32—35, 58, 80,
 81, 214, 286, 288
 Oxfordrörelsen 26, 27, 41, 47—48,
 50
 Perseverationstendensen 265
 Prestigesuggestion 241
 Psykoneuroser 138
 Psykosyntetisk tendens 294, 295
 Realitetsprincipen 136
 Reassociation 129, 130, 191
 Regression 136, 192

- "Samvetsneuroser 270
 Sharing, se Delgivning
 Självframställning 203—207
 Självobjektivering 213
 Skrupulösa (skrupulositet) 17—19,
 42, 201—202, 209
 Sublimering 135, 139, 156
 Suggestion 132, 236—250, 254
 Suggestionsterapi 132, 144, 225—243
 Traumatiskt minne 107—115, 145,
 146, 186, 219
 Tridentinum 24—25, 68
 Underkastelseinstinkt 241—242, 244,
 247, 248, 249
 "Undermedveten inkubation" 283
 Ånger, se Contritio
 Ångerns affekter 181—185
 Överföring 137, 161, 228, 230, 232,
 243—244
 Överföringsneuroser 138

RÄTTelser

- S. 98 not 1 rad 1 *står* Russel *läs* Russell!
 S. 164 not 2 rad 1 *står* Grenz-fragen *läs* Grenzfragen!
 S. 179 not 2 rad 1 *står* Mitt *läs* Mit!

~~5-16571~~

BV845
.B5

1552944

UNIVERSITY OF CHICAGO



57 882 834